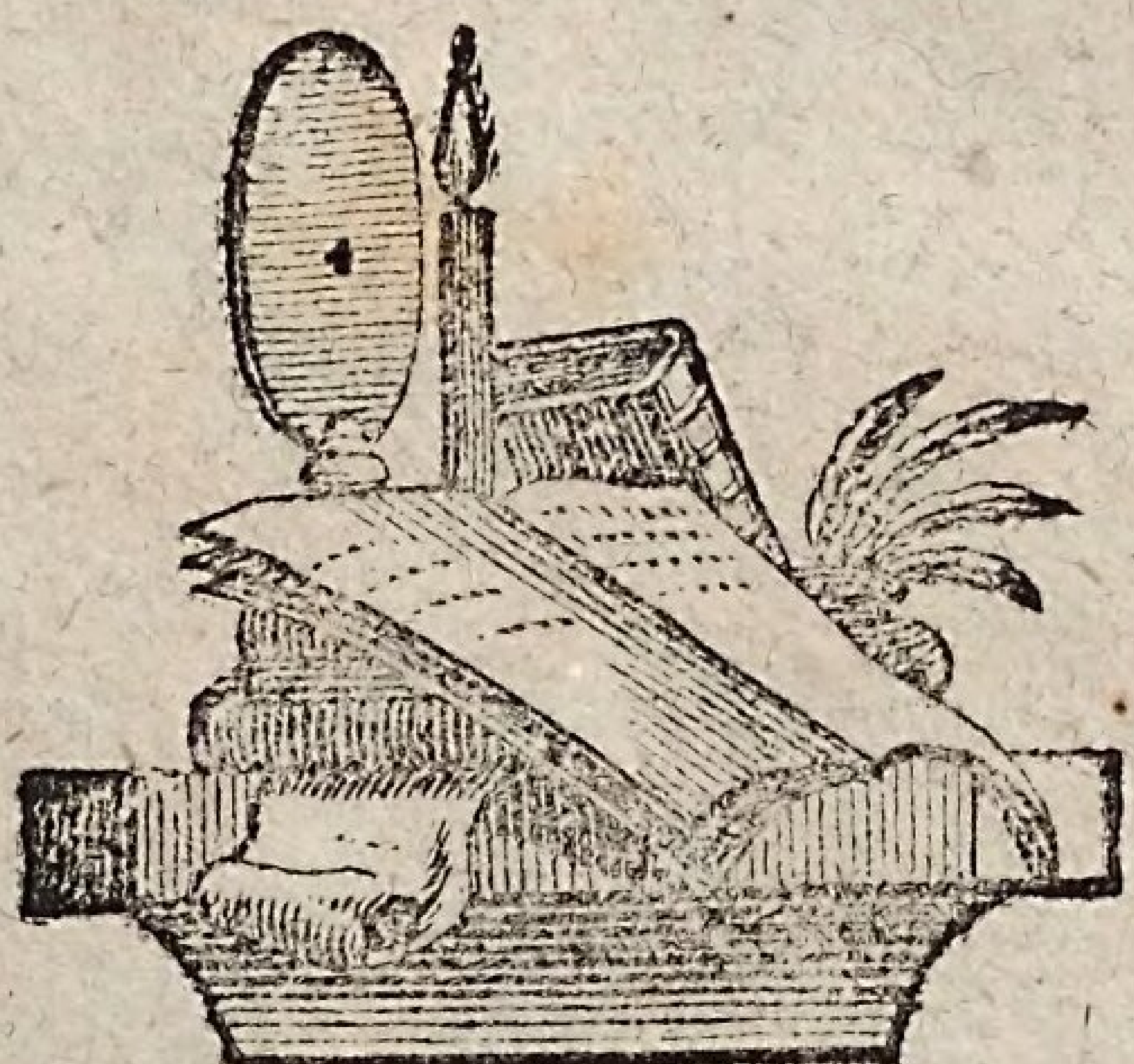
~~H. VII 129~~

Anthr. o. 127.

Verſuch
einer
neuen Theorie
des
menſchlichen
Vorſtellungsvermögens

von

Karl Leonhard Reinhold.



Mit Churfürſtl. Sächſ. gnädigſten Privilegio.

Prag und *Jena*,
bey C. Widtmann und I. M. Mauke, 1789.

Staats-
Bibliothek
Bamberg

Seinen

väterlichen Freunden

Ignaz von Born

in Wien,

Immanuel Kant

in Königsberg

und

Christoph Martin Wieland

in Weimar,

zum

Denkmal

seiner Dankbarkeit, Verehrung und Liebe

der

Verfasser.

Vorrede.

Ueber die bisherigen Schickſale der kantiſchen Philoſophie.

Da die Periode, welche in der Geſchichte der teutſchen Philoſophie unmittelbar auf die *Leibnitziſch-wolfiſche* folgte, gegenwärtig noch nicht vorüber iſt: ſo darf es um ſo weniger befremden, daſs ihre Vorzüge ſehr verſchieden beurtheilt werden, und daſs man eben ſo wenig darüber einig iſt: ob man ihr den Namen der *Eklektiſchen* oder im Gegentheile der *Empiriſchen* beyzulegen; als ob man ihr bevorſtehendes Ende zugleich auch für das Ende, oder vielmehr für den Anfang des goldenen Zeitalters der Wiſſenſchaft anzuſehen habe. Sonderbarer dürfte es beym erſten Anblicke ſcheinen, daſs die Meynungen auch über die *vorhergegangene* nicht weniger

getheilt

getheilt ſind, und daſs ſelbſt dasjenige Verdienſt ihres Stifters, wodurch derſelbe den Grund zur *Gegenwärtigen* gelegt hatte, ſogar von den Vertheidigern und Lobrednern der letzteren ſo oft und ſo ſehr verkannt wird. *Wolf* hatte dadurch, daſs er den Entdeckungen des groſſen *Leibnitz* wiſſenſchaftliche Form gab, ein vollendetes Syſtem dogmatiſcher Metaphyſik aufgeſtellt, dem kein Dogmatiker nach ihm etwas beträchtliches zu nehmen, oder hinzuzufügen gewuſst hat, und von welchem die ſpäteren Eklektiker nur dann erſt abzuweichen anfiengen, als ſie beym Vortrag der Metaphyſik die wiſſenſchaftliche Form für die rhapſodiſche aufgaben. Noch nie hat ein philoſophiſches Syſtem eine ſo ſchnelle und ſo allgemeine Aufnahme gefunden, als das Leibnitziſch-wolfiſche. Es wurde nach einem heftigen aber nur ſehr kurzdaurenden Widerſtand von den beſten Köpfen der Nation, und von den mittelmäſſigſten angenommen, und der gröſſere Theil der Akademiſchen Lehrer wetteiferte mit dem beſſern, ſich für eine Philoſophie zu erklären, in welcher man die ſchwerſten und wichtigſten Aufgaben der Spekulation mit noch nie geſehener Gründlichkeit und Klarheit aufgelöſet, und das Intereſſe der Religion und der Moralität mit den kühnſten Anſprüchen der

Ver-

Vernunft vereiniget fand. Allein eben darum und fast eben so bald verloren die wesentlicheren Grundsätze dieser allgemein beliebten Philosophie den Reiz der Neuheit. Sie erhielten durch ihren vielfältigen Gebrauch die Popularität gemeiner und alltäglicher Maximen, und die Selbstdenker waren im Kurzen genöthiget, sich am Leitfaden derselben auf das Feld der Beobachtung hinauszuwagen, nach dem ihnen Wolf auf dem Felde der Spekulation so wenig zu thun übrig gelassen hatte. Nichts war natürlicher, als dass der zergliedernde Scharfsinn seine Arbeit an den konkreten Erfahrungsbegriffen fortsetzte, nachdem sie an den abstrakten Notionen vollendet schien, und dass man zu beobachten anfieng nachdem man zu definieren aufhören musste. Einige neueren Schriftsteller haben das Verdienst der beobachtenden Philosophie dadurch in ein helleres Licht zu setzen geglaubt, dass sie dieselbe mit der herabgewürdigten Wolfischen in den schärfsten Contrast stellten, ohne zu bedenken, dass die Probleme, welche von der erstern der Natur vorgelegt wurden, grösstentheils durch die so sehr verschrieenen *Definitionen* der letztern, entweder zu erst aufgeworfen, oder doch näher bestimmt worden sind; dass das Studium der Erfahrung keineswegs dem gemeinen auch

noch ſo geſunden Verſtande, ſondern nur der durch Principien geleiteten, und durch Spekulation geübten Vernunft gelingen konnte, und daſs die durch planloſes Herumtappen aufgegriffenen, und durch bloſſe Zufälle erworbenen Sachkenntniſſe ohne das wiſſenſchaftliche Gepräge, das ihnen der ſyſtematiſche Geiſt aufdrückt, rohe und meiſtens unbrauchbare Schätze bleiben müſsten. Die philoſophiſche Welt iſt durch die Schule der neuern Empiriker mit Compilatoren bevölkert; aber durch die Wolfiſche ſind ihr die Stifter der eigentlichen *Pſychologie* und *Aeſthetik* gebildet worden, durch welche die glücklichſten Verſuche der Engländer in dieſen Fächern an Gründlichkeit und Vollſtändigkeit ſo weit übertroffen wurden. Aus der wolfiſchen Schule ſind die Stifter der gereinigten Theologie und des geläuterten Geſchmackes hervorgetreten, philoſophiſche Theologen und philoſophiſche ſchöne Geiſter, durch welche die Fackel der Philoſophie in Gegenden gebracht wurde, wo ſie in Teutſchland bis dahin noch nie geleuchtet hatte, — von dem geheimniſsvollen Dunkel des Allerheiligſten bis in die Kabinete der Miniſter und Fürſten, und an die Putztiſche der Damen. Ein Zuſammenfluſs günſtiger Umſtände, deren Aufzählung nicht hieher gehört, ſchien

den

den Einſturz der alten leidigen Scheidewand zwiſchen Welt und Schule vollendet zu haben, und die wolfiſchen Grundſätze wirkten ungehindert auf dem neueröfneten unermeſslichen Felde fort, während die auf ſie gebauten *metaphyſiſchen Dogmen* der *Wolfianer* einerſeits über die neuen und vielfältigen Anwendungen jener Grundſätze aufs empiriſche in Vergeſſenheit, andererſeits aber durch die immer weiter um ſich greifende Freyheit des Denkens in Verfall geriethen, und der ſtreng ſyſtematiſche Vortrag in eben dem Verhältniſſe ſein voriges Anſehen einbüſste, als die Beyſpiele feſſelfreyer und geſchmackvoller Einkleidung philoſophiſcher Unterſuchungen unter uns zahlreicher wurden. Es wurde nun über jede menſchliche, bürgerliche, häusliche Angelegenheit von der gröſsten bis zur kleinſten in Proſa und in Verſen philoſophiert. Um die neue Ausbeute aufzunehmen und nur einigermaſſen in Ordnung zu bringen, wurden die neuen Fächer vervielfältiget; Anthropologie, Geſchichte der Menſchheit, Philoſophie der Geſchichte, der Sprache, der Erziehungskunſt, u. ſ. w. wurden in den Rang der Wiſſenſchaften, und neueroberter Provinzen der Philoſophie eingeſetzt.

Was würden *Leibnitz*, *Wolf*, *Baumgarten*, von demjenigen gedacht haben, der ihnen vorhergesagt hätte, daſs eine Zeit kommen würde, wo die *Metaphyſik* in eben dem Verhältniſſe verlieren, als die *Philoſophie* gewinnen müſste? Dieſe Zeit iſt wirklich dagewesen und ſie iſt noch lange nicht vorüber. Aber freylich hat ſich die Bedeutung des Wortes Philoſophie während derſelben ſehr verändert. Das eigentliche Gebieth dieſer Wiſſenſchaft wurde immer *unbeſtimmter*, je weiter die Philoſophen ihre Eroberungen ausbreiteten. Das Anſehen und der Einfluſs der ehmaligen Königinn aller Wiſſenſchaften ſank um ſo tiefer, je weniger man *ihr* und je mehr man der *Erfahrung* zu verdanken anfieng, welcher man endlich auch ſogar die unentbehrlichſten Principien zueignete, je mehr dieſe nach und nach ihr wiſſenſchaftliches gelehrtes Gepräg verloren, und den Namen der Ausſprüche des geſunden Menſchenverſtandes angenommen hatten. Indeſſen daſs die poſitive Theologie und die Volksreligion durch allmälige Reinigung der Mythologie an Sittlichkeit und Vernunftmäſſigkeit zunahm, die Kenntniſs unſres Planeten durch phyſiſche Geographie, Länder- und Völkerkunde auſſerordentliche Fortſchritte that, und die empiriſche Seelenlehre von allen Seiten

ten her mit den wichtigsten Aufschlüssen über die verborgensten Eigenheiten des menschlichen Geistes und Herzens bereichert wurde, wurden die RATIONALE *Theologie*, *Cosmologie* und *Psychologie* theils vernachlässiget theils gemisshandelt. Diese Theile der Metaphysik, die kurz vorher durch das was *DesCartes* und *Leibnitz* für den Inhalt, *Wolf* und *Baumgarten* aber für die Form derselben gethan hatten, auf den unerschütterlichen Grund einer allgemeingiltigen *Ontologie* für die Ewigkeit gebaut, und die vollendete Schutzwehre der Religion und der Moral gegen Aberglauben und Unglauben auszumachen schienen, wurden nun auf einmal, selbst von Vertheidigern der Religion und Moral, als unhaltbar und entbehrlich aufgegeben. Es war dem grösseren Theile des philosophischen Publikums, der mit Auffammeln und Zusammenordnen von Thatsachen alle Hände beschäftiget hatte, um so weniger zu verdenken, dass er das heiligste Interesse der Menschheit durch sich selbst und den gesunden Menschenverstand eben so sehr gesichert, als durch die Metaphysik gefährdet glaubte, da die letztere unter den Händen der Wenigen, die ihr noch aus Beruf oder Neigung oblagen, das *Systematische* und *Allgemeingültige*, wodurch sie allein ihre vorigen Ansprüche zu

 recht-

rechtfertigen vermocht hätte, immer mehr und mehr verlor. Auch die Metaphyſik ſollte auf Erfahrung gegründet, und *Leibnitz* durch *Locke* berichtiget, oder vielmehr die Theorieen von beyden ſollten miteinander vereiniget werden. Die Nothwendigkeit und Allgemeinheit der *ontologiſchen Principien* wurde in eben dem Verhältniſs verdächtiger als der Verſuch ſie von der Erfahrung abzuleiten allgemeinern Beyfall fand. Aus den *Grundſätzen* waren nun *Meynungen* geworden; ſie erſchienen in jedem neuen Philoſophiſchen Werke in eine andere *Formel* eingekleidet, jeder denkende Kopf ſuchte ſie nach ſeiner Weiſe zu beſtimmen, baute ſich ein eigenes Syſtem und benutzte dabey die Bruchſtücke älterer einander entgegengeſetzten Syſteme, die ihm in das Seinige zu paſſen ſchienen.

Man hatte nach und nach alle groſſen Geiſter, die ſich eigene Bahnen gebrochen hatten, beſchworen. Allein die Antwort eines jeden war von jedem ſeiner verſchiedenen Beſchwörer *anders verſtanden* worden *), weil man über den Sinn der Fragpunkte nicht einig,

*) Man vergleiche zum Beyſpiel was in der neuſten Zeit *Mendelſohn*, *Iacobi*, *Rehberg* und *Herder* über den *Spinozismus* geſchrieben haben.

nig, und derselbe durch nichts allgemeingeltendes bestimmt war. Die auf diese Weise entstandenen philosophischen Versuche, von denen manche noch vor zwanzig Jahren das gröſste Aufsehen gemacht haben würden, fanden itzt eben so wenige, und nur eben so kalte Tadler als Bewunderer. Die Widersprüche, mit welchen jedes der neuen Lehrgebäude behaftet war, konnten bey dem immer mehr überhand nehmenden Eckel an metaphysischen Untersuchungen, der Ungewohntheit über anschauungslose Vorstellungen zu philosophieren, und der Schwierigkeit sich aus den Labyrinthen so vieler entgegengesetzten, und mit gleichem Scharfsinn unterstützten Meynungen herauszufinden, kaum dem kleinsten Theile der kleinen Anzahl von Lesern sichtbar werden, die noch an Schriften dieser Art einiges Interesse fanden. Auch die Scharfsichtigsten unter ihnen muſsten nicht selten durch Genieschwünge und schimmernde Diktion, am öftesten aber durch die rhapsodische Form der Einkleidung geblendet werden, die eine nothwendige Folge unbestimmter Begriffe und unzusammenhangender Grundsätze ist, Scriftstellern aber, denen sie Bequemlichkeit, und Lesern, denen sie Unterhaltung gewährt, die gesegnete Frucht des ächten philosophischen

Geistes und des gebildeten Geschmackes heisst.

In den *Lehrbüchern* nahm die Philosophie in eben dem Verhältnisse die Form der *Geschichte* an, als sie sich von der Form der *strengen Wissenschaft* entfernte. In der *Logik* wurde *überhaupt Vorstellungen* haben mit *denken* verwechselt, gröfstentheils nur empirische Psychologie abgehandelt, und der eigentlichen Gesetze des Denkens gemeiniglich nur im Vorbeygehen, nicht selten mit Missbilligung unter der Rubrike verjährter Spitzfündigkeiten, erwähnt. Der Raum, welcher der *Metaphysik* bestimmt blieb, wurde gewöhnlich durch die Aufzählung der berühmtesten metaphysischen Lehrmeynungen, und die Beurtheilung derselben nach den sogenannten Aussprüchen des gesunden Verstandes ausgefüllt. Man fuhr freylich noch immer fort die Grundwahrheiten der Religion und der Moral zu demonstriren, aber mit Beweisen, denen kaum mehr der lächerlichste Kathederstolz selbst Allgemeingültigkeit zutraute. Der eine Verfasser stellt ein ganzes Heer von Argumenten auf, deren jedes er schon darum für unüberwindlich hält, weil die Wahrheit, von der die Rede ist, nicht bezweifelt werden *darf*. Ein anderer, überzeugt, dafs nur ein einziger Beweis gelten

könne, widerlegt alle übrigen, und glaubt dadurch den Seinigen genug erhärtet zu haben, der aber leider von einem miſsgünſtigen Kollega als erſchlichen und widerſprechend befunden wird. Ein dritter endlich hilft ſich aus der Verlegenheit, in welche ihn die Colliſion ſeines Skepticismus mit ſeiner Amtspflicht verſetzt, dadurch, daſs er alle bisher bekannt gewordenen Beweiſe *hiſtoriſch* vorlegt ohne ſich ausſchlieſſend für einen derſelben oder zuſammengenommen für alle zu erklären. Was Wunder, daſs die breite Heerſtraſſe der neuen *Schulphiloſophie*, auf welcher ſich die Anführer ſelbſt unaufhörlich einander in den Weg treten, von Selbſtdenkern, die durch keinen näheren Beruf auf dieſelbe verſchlagen werden, immer mehr und mehr verlaſſen wird! Einige dieſer letztern haben neuerlich mit *Spinoza* den entgegengeſetzten aber viel konſequenteren *Dogmatismus*, andere mit *Paskal* den *Supernaturalismus*, andere endlich mit *Hume* den *dogmatiſchen Skepticismus* vorgezogen; während der groſſe Hauffen von *Halbdenkern*, der gleichwohl nicht blödſinnig genug iſt, um das immer zunehmende Schwanken der *erſchütterten Metaphyſik* nicht wahrzunehmen, an allem, was ſich nicht mit Händen greifen läſst, zu zweifeln anfängt, und auf ſeine unphiloſophiſche Gleichgültig-

keit

keit, die alles, was nicht ohne Schwierigkeit zu erklären ist, dahingestellt seyn läſst, unter dem gemiſsbrauchten Namen des *kritischen Skepticismus* stolz thut.

Indessen daſs sich der Mangel allgemeingültiger Principien durch die angeführten Erscheinungen in der philosophischen Welt eben so laut ankündigte, als das Bedürfniſs derselben bey der übrigens so hoch gestiegenen Cultur immer dringender wurde, erschien das berühmte Werk des königsbergischen Philosophen, welches nichts geringeres zum Zwecke hat, als jenem Mangel auf immer abzuhelfen, und welches, wie einige dafürhalten, diesen Zweck unmöglich verfehlen kann. Noch nie ist wohl ein Buch, ein einziges ausgenommen, so angestaunt, bewundert, gehaſst, getadelt, verketzert, und — miſsverstanden worden. Einige Iahre hindurch schien man kaum das Daseyn desselben bemerkt zu haben, und wenn es gegenwärtig die allgemeine Aufmerksamkeit des philosophischen Publikums beschäftiget, so ist ihm diese Ehre nur sehr allmälig und nicht so viel durch sich selbst als durch ausserordentlich anpreisende und verschreyende Berichte zu theil geworden. Bisher haben sich noch sehr wenige Schriftsteller von Bedeutung

tung für das *Kantiſche* Syſtem erklärt, das ſich von allen bisherigen auch dadurch auszeichnet, daſs es entweder durchgängig angenommen oder verworfen werden muſs. Aber dieſe wenigen haben in demſelben die vollendete, völlig befriedigende Theorie des menſchlichen Erkenntniſsvermögens, die einzig mögliche Quelle allgemeingültiger Grundſätze, und das in der Natur des menſchlichen Geiſtes gegründete Syſtem aller Syſteme gefunden. Nichts war natürlicher als daſs dieſe und ähnliche Urtheile, die von den Freunden der Kritik der Vernunft denjenigen, die das Werk ſelbſt nicht geleſen, oder nicht verſtanden hatten, auch nicht bewieſen werden konnten, von dem gröſsten Theile als ſtolze Anmaſſungen und lächerliche Uebertreibungen aufgenommen wurden. Es fehlte nicht an einigen unbärtigen und bärtigen Schriftſtellerchen, die theils um etwas neues zu Markte zu bringen, theils um ihren Tiefſinn bewundern zu laſſen, ſich zu Apoſteln des *alleszermalmenden Kants* aufwarfen, und durch die Art wie ſie ſich dabey benahmen, den Unwillen und den Spott wirklich verdienten, gegen den die denkenden Verehrer des kantiſchen Verdienſtes, durch alles was ſie zur Beſtätigung ihrer Urtheile vorbringen konnten, kaum geſichert

sichert wären. Eine beträchtliche Anzahl philosophischer Köpfe, auf welche Teutschland mit Recht stolz ist, und unter diesen die Meisten der berühmtern akademischen Lehrer, haben sich entweder gegen das ganze neue System, oder welches in der That eben dasselbe ist, gegen wesentliche Theile desselben erklärt, und die Natur der Sache brachte es mit sich, daſs diese Männer die Kritik der Vernunft durch ihre Einwürfe und Bedenklichkeiten um so tiefer herabsetzen muſsten, je erhabener der Rang gewesen wäre, den sie ihr eingestanden haben würden, wenn sie ihre Prüfung ausgehalten hätte. Eine nicht unbeträchtliche Anzahl aus dem Schriftstellertrosse ergrif auch bald bey der Behandlung des neuen Modeartikels lieber die Parthey gegen Kant; denn hier hatten sie ungleich berühmtere Namen auf ihrer Seite, und die gewisse Aussicht, nicht etwa zu den Nachbetern, sondern zu den Widerlegern und Belehrern des Mannes zu gehören, dem selbst seine angesehensten Gegner ihre Bewunderung nicht versagen konnten. Sie wiederholten daher die Angriffe ihrer hohen Alliirten, oder ahmten dieselben vielmehr mit den von jenen abgeborgten Waffen nach, die das was sie in solchen Händen an voriger *Schärfe* verloren an dem *schweren* Nachdruck

gewan-

gewannen, der dem bleyernen Witze eigenthümlich ist.

Die allgemeinste unter den vielen Klagen, die bisher über die Kritik der Vernunft vorgebracht worden sind, legt ihr *Unverständlichkeit* zur Last. Diese Klage wird auch sogar von denjenigen geführt, welche das kantische System widerlegt zu haben glauben, und die sich eben darum billig zutrauen sollten, dass sie es verstanden hätten. Gleichwohl ist noch keiner unter den zahlreichen Gegnern desselben aufgestanden, der behauptet hätte, er habe den Sinn davon durchgängig gefasst; keiner, der nicht wenigstens sich selbst gestehen müsste, er habe an vielen Stellen unüberwindliche Dunkelheit gefunden. Die meisten halten diese Dunkelheit für eine natürliche Folge der offenbaren Widersprüche, die sie an den ihnen verständlichen Stellen gefunden zu haben meynen; während die Anhänger des neuen Systems die Quelle dieser Widersprüche in jener Dunkelheit entdeckt zu haben behaupten, die ihnen wenigstens nicht unüberwindlich gewesen seyn soll, so schwer sie auch ihrem Geständnisse nach zu überwinden war. Ihre Antworten auf alle bisherige Einwürfe, so wie die Erklärungen die Herr *Kant* selbst über einige derselben bekannt gemacht hat, haben keinen andern

Inhalt,

Inhalt, als daſs ſie die Gegner über den miſsverſtandenen Sinn der Kr. d. V. zurechtweiſen; wodurch ſie aber auch gewiſs den Vorwurf vielmehr eingeſtehen als ablehnen, daſs eine Schrift die von ſo vielen ſcharfſinnigen Köpfen und ſonſt ſo ganz kompetenten Richtern miſsverſtanden wird, *äuſſerſt dunkel ſeyn müſſe.*

Dieſe Hauptanklage gegen ein Werk, das wenigſtens in Rückſicht auf das was von ihm verheiſſen wird, von ſo allgemein anerkannter Wichtigkeit iſt, verdient um ſo mehr eine nähere Beleuchtung, je mehr es ſich in der Folge zeigen wird, daſs ſie mit dem von mir geſchilderten Zuſtande der herrſchenden, ſogenannten eklektiſchen, Philoſophie innigſt zuſammenhängt, daſs von ihren eigentlichen Gründen das ganze bisherige Schickſal der neuen Kantiſchen beſtimmt worden iſt, und daſs ſich aus dieſen Gründen alle übrige gegen Kant lautgewordenen Anklagen über Wiederherſtellung ſcholaſtiſcher Spitzfindigkeiten, unnütze Sprachneuerungen, Einführung des troſtloſen Skepticismus, Aufſtellung eines neuen Idealismus, Umſturz der Grundwahrheiten der Religion und der Moral vollkommen befriedigend erklären laſſen.

Geſetzt,

Gesetzt, die Kritik der r. V. hätte das grosse Problem der Entdeckung allgemeingültiger Principien wirklich aufgelöset; sie enthielte bereits das durch die Natur unsres Erkenntnissvermögens bestimmte, und in seinen Gründen bis an die Gränzen alles begreiflichen zurückgeführte, einzig mögliche System aller speculativen Philosophie? —

„O! so müsste ja dieses System selbst von „allen Schwierigkeiten frey seyn, alle Irrwege „der Speculation vermeiden, nicht neue Un„begreiflichkeiten an die Stelle der Alten „setzen; es müsste höchst fasslich seyn, und „durch eine über alle Sophismen spitzfindiger „Grübeley siegende Analytik alle Einwürfe zu „Boden schlagen, und allen unfreywilligen „Täuschungen des wahrheitsuchenden For„schers abhelfen. — Wie können wir an„dern, die wir dasselbe kennen oder nicht ken„nen, uns so grosse Dinge von einem dogma„tischen Systeme versprechen, dessen Beweise „äusserst *abstrus* und den wenigsten Menschen „fasslich sind, und dessen Resultate sich von „den Principien der bekannten Metaphysik, „und den simpeln Lehren der schlichten Men„schenvernunft gleich weit entfernen! *)"

Es

*) Was ich hier aus dem *Versuch über Gott, die Welt und die menschliche Seele, Berlin bey Nikolai* 1788. entlehnt

Es würde zu nichts nützen, wenn ich diesem beweislosen Tadel, die eben so beweislosen Lobsprüche derjenigen, die in der Kr. der Vernunft, alle die angeführten Foderungen wirklich erfüllt oder gar übertroffen glauben, entgegenstellen wollte. Ich bedarf aber auch, um meine Betrachtungen aller jener Einwendungen ungeachtet fortsetzen zu können, keines günstigen Vorurtheils für die Parthey zu der ich mich bekenne. Es ist genug, wenn mir meine Leser, wie ich wohl sicher annehmen darf, einräumen: Es finde keine *absolute Unmöglichkeit* statt, dass die Kritik der Vernunft eben sowohl von ihren Gegnern, als von ihren Vertheidigern missverstanden sey; ungeachtet bisher die erstern sowohl an Zahl als an Celebrität den letztern überlegen waren. Es war nicht nur der grössere, sondern auch sogar der bessere Theil von *Newtons* gelehrten Zeitgenossen, der (zumal in den erstern Iahrzehnden nach der Bekanntmachung der neuen Entdeckungen desselben) in der nunmehr allgemeingeltenden Theorie dieses grossen Mannes Entfernung von

entlehnt habe, dürfte wohl von den meisten, wo nicht gar von allen Gegnern des kantischen Systems unterschrieben werden.

von allen bis dahin bekannten Principien der Physik sowohl als den simpeln Lehren des schlichten Menschenverstandes, Widersprüche, Unbegreiflichkeiten, und vor allen Dingen unüberwindliche Dunkelheit in den Beweisen gefunden hat. Fast ein halbes Jahrhundert hindurch würde man in Frankreich über den *Newtonianer* gelächelt, und mit so viel Bitterkeit aber nur mit etwas mehr Feinheit als unsre gegenwärtigen Popular-*philosophen* über die *Kritischen* gespottet haben, der seinen Zeitgenossen vorhergesagt hätte, die Attractionslehre würde von ihren Nachkommen eben so allgemein angenommen und bewundert werden, als sie ein Menschenalter vorher verworfen und herabgesetzt würde? Was würde man vollends in *Rom* über die Behauptung geurtheilt haben: *Newton* habe Mittel gefunden, die von der täglichen *Erfahrung* widerlegte, der *heiligen Schrift* widersprechende, vom apostolischen Stuhle verdammte Lehre von der *Bewegung der Erde* zu einer so unwidersprechlichen Gewissheit zu erheben, dass sie einige Jahrzehende nachher auf allen philosophischen Kathedern dieses Hauptsitzes der Rechtgläubigkeit mit Vorwissen und guter Bewilligung des obersten

Glaubensregenten ſelbſt gelehrt, und vertheidiget werden würde? —

„Das Newtonſche Syſtem hat dieſen „Triumph ſeiner *mathematiſchen Evidenz* zu „verdanken, auf welche doch wohl das *Kanti*„*ſche* keinen Anſpruch zu machen hat.“

Gleichwohl hat ſelbſt durch dieſe mathematiſche Evidenz die beynahe allgemeine Empörung der gleichzeitigen Philoſophen gegen Newton, welche mit der gegenwärtigen gegen Kant eine ſo auffallende Aehnlichkeit hat, nicht verhindert werden können. Denn auch dieſe Evidenz hieng von Beweiſen ab, die ſelbſt für den gröſsten Theil der damaligen Mathematikern unverſtändlich waren; oder wenigſtens von ihnen dafür erklärt wurden. Wie? wenn nun die *kantiſchen* Beweiſe für die Wenigen, welche ſie bisher verſtanden haben, eine *Logiſche* Evidenz hätten, die in Rückſicht auf ihre überzeugende Kraft der *Mathematiſchen*, die Anfangs auch nur von einigen wenigen an den Newtonſchen wahrgenommen wurde, wirklich zur Seite ſtünde? — Welcher Philoſoph iſt nicht gegenwärtig von der falſchen Spitzfindigkeit der vier ſyllogiſtiſchen Figuren, und der ſechszehn Schluſsformeln überzeugt? Allein

wer erinnert ſich nicht der Zeit, wo man die Wichtigkeit und Unentbehrlichkeit dieſer logiſchen Spielwerke mit eben der logiſchen Evidenz einzuſehen wähnte, mit der man gegenwärtig das Gegentheil wirklich einſieht? Den vielen und berühmten Vertheidigern jener vier *ſyllogiſtiſchen Figuren* muſste die gegenwärtige Uebereinſtimmung über die Nichtigkeit derſelben eben ſo unmöglich vorkommen, als den heutigen Vertheidigern der *vier metaphyſiſchen Syſteme* (des Spiritualismus, Materialismus, dogmatiſchen Skepticismus, und Supernaturalismus) der unvermeidliche Umſturz dieſer einander entgegengeſetzter Syſteme, und der dadurch erhaltene Frieden auf dem Gebiethe der ſpeculativen Philoſophie, unbegreiflich und ungereimt ſcheinen muſs.

Geſetzt nun, das in der Kritik der Vernunft vorhandene Syſtem der Principien der eigentlichen Philoſophie, wäre wirklich *allgemeingültig*, es wäre ſo ganz in der Natur des menſchlichen Geiſtes gegründet, daſs es von jedem, der daſſelbe *durchgängig* verſtanden hätte, als wahr befunden werden müſste; (eine Vorausſetzung, von der ich hier nichts weiter behaupte, als daſs ſie keine abſolute Unmöglichkeit habe) ſo behaupte ich: „daſs *er-*

„*ſtens* in der Natur eines ſolchen Syſtemes „zuſammengenommen mit den gegenwärti- „gen Zuſtande der Philoſophie, *zweytens* in „der Art wie dieſes Syſtem in dem kantiſchen „Werke vorgetragen iſt, und vorgetragen „werden *muſste*,“ Gründe vorhanden ſind, aus welchen ſich vollkommen begreifen läſst, warum die Kritik der Vernunft nicht nur von dem gröſsten, ſondern auch von dem beſſern Theile gleichzeitiger Philoſophen miſsverſtanden werden *muſste;* Gründe aus welchen ſich, wie ich hoffen darf, das bisherige Schickſal der kantiſchen Philoſophie auf eine Art erklären läſst, die eben ſo wenig etwas der Ehre ihres Stifters vergiebt als dem Ruhme ihrer verdienſtvollen Gegner zu nahe tritt.

Sollten die neuen Principien wahrhaft *allgemeingültig*, und ihrer Natur nach dazu gemacht ſeyn *allgemeingeltend* zu werden, ſo müſsten ſie jeder bisherigen philoſophiſchen Sekte volle Gerechtigkeit wiederfahren laſſen, mit der gröſsten Beſtimmtheit das *Wahre*, das in den reſpektiven Grundſätzen jeglichen Syſtems enthalten iſt, in ſich faſſen, das *Falſche* ausſchlieſsen, und dadurch ein Syſtem aufſtellen, welches jedem Selbſtdenker das, was er aus ſeinem Geſichtspunkte richtig

tig gesehen hat, wieder finden liesse. Indem nun zu diesem Behufe bey der Entwicklung der neuen Principien manche der paradoxesten Behauptungen hervorgesucht und in Schutz genommen, manche der ausgemachtesten hingegen bezweifelt, und widerlegt werden müssten, so ist nichts natürlicher, als dass es der erste Versuch dieser Art, und wäre er auch noch so meisterhaft ausgefallen, so wohl mit denen, welche dem gegenwärtigen Zustande der Philosophie seine Form gegeben, als auch mit den übrigen, welche von demselben die Form ihres Philosophierens erhalten haben, verderben müsste, oder welches eben so viel heisst, dass er sowohl von den unter sich einigen *Popular-philosophen*, als von den untereinander streitenden *Metaphysikern* missverstanden und — *widerlegt* werden müsste.

Um zu seinem erhabenen Ziele zu gelangen, müsste der neue Versuch einen Weg einschlagen, der demjenigen gerade entgegengesetzt ist, auf welchem der grosse Hauffen der Populärphilosophen bequem und unbesorgt fortzuschleudern gewohnt ist. Anstatt des leichten und unterhaltenden Herabsteigens vom Allgemeinen zum Besondern, vom Abstracten zum Concreten, von ununter-

ſuchten für ausgemacht angenommen Grundſätzen zu Thatſachen, müſste er nicht nur das mühſamere und langweiligere Hinaufſteigen wählen, ſondern, ſollte anders etwas auf immer Entſcheidendes bewirkt werden, daſſelbe bis zu einer Höhe fortſetzen, die noch von keinem der tiefſinnigſten Forſcher erreicht wurde. Um ſeine aufzufindenden Principien mit dem *Wahren* an allen bisherigen Syſtemen zu vereinigen, müſste er von Behauptungen, welche von keiner Sekte bezweifelt werden können, ausgehen; das heiſst das *allgemeinſte* was die bisherige Philoſophie aufzuweiſen hat, müſste ihm das *Beſondere* werden, von dem er ſich zu dem Allgemeinern bis an die *Gränze alles Begreiflichen* erheben müſste, von der er alsdann zu erweiſen hätte, daſs ſie wirklich die Gränze alles Begreiflichen wäre. Wie ſollte ihm der Populärphiloſoph ohne Schwindel folgen können? —

Was ſollte aber auch den Populärphiloſophen bewegen können, die ungeheuren Schwierigkeiten zu überwinden, die eine Unterſuchung dieſer Art für ihn haben muſs? Ihm kann es nicht einmal im Traume einfallen, daſs es der Philoſophie an unentbehrlichen Principien mangeln ſollte. Die Seini-

ge ist auf *Formeln* gebaut, die durch die *für sich feststehenden* praktischen Grundwahrheiten, zu deren Beweis sie auf allen Akademien gebraucht worden, geheiliget, und bewährt, aus der Schule ins gemeine Leben übergegangen sind, und nun als Aussprüche des allgemeinen Menschensinnes gestempelt aus dem gemeinen Leben wieder in die Schule aufgenommen werden; Formeln die man nicht bezweifeln darf ohne nicht dadurch seinen Anspruch an den *Sensus communis*, und mit demselben sein Recht an den Namen eines Philosophen einzubüssen. Wie abgeschmackt muss ihm nun jeder Versuch vorkommen, den Sinn jener Formeln zu prüfen, die er für *unerklärbar* hält, weil sie seiner Meynung nach jeder Erklärung; für *unerweislich*, weil sie jedem Beweise zum Grunde liegen müssen? Trift er endlich gar auf Resultate, die sich mit diesen für ihn *ewigen Wahrheiten*, oder vielmehr mit dem Sinne, in welchem er die Formeln derselben genommen hat, nicht vereinigen lassen, o! so muss ihm schon dieser Umstand allein für die gründlichste Widerlegung des neuen Versuches gelten. Er muss es für die leichteste Sache von der Welt halten, solche ausgemachte und nur durch feine Sophisterey unterstützte Ungereimtheiten vor den Augen

des Publikums in ihrer ganzen Blöſſe darzuſtellen. Er hält dieſs für ſeine heiligſte Pflicht, da er überzeugt iſt, daſs mit jenen Formeln zugleich die Fundamente der Religion und Moralität erſchüttert, und durch die ungeheure Anmaſsung Verſtand und Vernunft ſelbſt zu *kritiſieren*, eine bisher unerhörte Zweifelſucht eingeführt werden müſſe. In dieſer Meynung wird er gerade durch den Umſtand beſtärkt, der das vornehmſte *Kriterium* für die Richtigkeit des neuen Verſuches iſt, „daſs dieſer nämlich das Wahre, das *jedem* „*Syſteme eigen* iſt, aufnimmt,“ und in dieſer Rückſicht die eigenthühmlichen Entdeckungen, die der dogmatiſche Skepticismus, der Materialismus, und der Supernaturalismus aus ihren einſeitigen Geſichtspunkten gemacht haben, wieder aufſtellt, und beſtätiget. In den Augen des Popularphiloſophen iſt dieſes das gewiſſeſte Merkmal der Verwerflichkeit der neuen Principien. Er iſt gewohnt jene drey Syſteme für längſt widerlegte Irrthümer, für unglückliche Folgen der leidigen Abweichung vom geſunden Menſchenſinne, und der Verirrung in das bodenloſe Land der Schimären zu halten. Die neue Philoſophie wird ihm nun für die ganze Summe der Ketzereyen und des Unheils verantwortlich,

wo-

wodurch ihm jedes jener einzelnen Systeme verabscheuungswürdig geworden ist.

Noch schlimmer, wo möglich, müsste die Aufnahme ausfallen, welche unsren allgemeingültigen Principien von den *Metaphysikern*, oder weil doch die meisten unter ihnen gegen diesen *Namen* protestieren dürften, von den selbstdenkenden Philosophen, die sich mit Auflösung speculativer Probleme beschäftigen, bevorstünde. Die bisherige *Ontologie*, welche den Materialisten wie den Spiritualisten, den Spinozisten wie den Theisten, den Fatalisten wie den Deterministen bisher mit ihren Grundsätzen versehen hat, und eben darum auf den Schutz von allen zusammengenommen sicher zählen kann, müsste durch den neuen Versuch von dem Range der Wissenschaft der ersten Erkenntnissgründe entsetzt und in ihren ausgemachtesten Grundsätzen als die Quelle eines gemeinschaftlichen Missverständnisses der Vernunft angegeben, und überführt werden. Wie sollte dieses durch ein einziges Buch einem Manne begreiflich gemacht werden, der von den Principien seiner bisherigen Vorstellungsart um so lebendiger überzeugt ist, jemehr ihm die letztere Zeit und Mühe gekostet, und

je

je mehr er ſie durch die Gründlichkeit und den Reichthum ſeines Talentes zu unterſtützen und auszuſchmücken gewuſst hat. Seine Grundſätze haben ihm ihre Feſtigkeit ſchon dadurch genugſam bewährt, das ſie ſein Lehrgebäude durch ſo lange Zeit getragen haben. Ihre Unumſtöſslichkeit kann ihm um ſo weniger verdächtig gemacht werden, je weniger ſie ihm entweder bey dem Ueberblick des vollendeten Gebäudes ſelbſt als die Grundfeſte deſſelben ſichtbar ſind, oder auch jemehr er ſich bewuſst iſt, daſs ſie bey der Grundlegung ſelbſt durch ſeinen Scharfſinn und Fleiſs *eigenthümliche* Beſtimmungen erhalten haben, wodurch ſie gegen die gewöhnlichen Einwürfe, welche ſonſt die Grundſätze ſeiner Parthey treffen, geſichert wären.

Ie mehr der geübte Denker für die Metaphyſik, und je mehr ſie für ihn gethan hat, deſto unmöglicher wird es ihm werden, dieſelbe neben dem neuen Verſuche vor dem Richterſtuhle ſeiner Vernunft als bloſse Parthey auftreten zu laſſen. Er hat dieſen Richterſtuhl ſeiner Metaphyſik eingeräumt, das heiſst, einem Richter, vor welchem nothwendigerweiſe jede Parthey, die ſein richterliches Befugniſs in Anſpruch nimmt, vor aller

Unter-

Unterſuchung verloren haben muſs. Hierdurch wird unſrem Philoſophen alle unpartheyiſche Prüfung der neuen Lehre unmöglich, und es iſt im Grunde nicht viel mehr als eine leere Formalität, wenn er ihre Rechtfertigung über eine Behauptung, die ſeinen Grundſätzen widerſpricht, vernimmt, und gegen alle Partheylichkeit proteſtiert. Denn er verſteht dieſe Rechtfertigung nicht, und er lernt ſie um ſo weniger verſtehen, je mehr er überzeugt iſt, daſs dasjenige, was irgend einem Menſchen verſtändlich iſt, auch *Ihm* verſtändlich ſeyn müſſe. Die Gründe ſeines Gegners müſſen ihm ungereimt vorkommen, weil ſie auf das, was er für ausgemacht hält, auf ſeine Principien, die er alle Augenblick auch dort, wo er von ihnen abſtrahieren ſollte und wollte, unvermerkt unterſchiebt, zurückgeführt, wirklich einen ganz andern Sinn erhalten müſſen, als ſie in der That haben, und weil er dieſen Sinn nur dann rein und unverfälſcht auffaſſen könnte, wenn er ſein Urtheil über einzelne Theile ſo lange aufzuſchieben vermöchte, bis er das Ganze, in welchem allein jeder Theil ſeine eigentliche Bedeutung und Beſtimmung erhält, überſehen hätte. Dieſe Ueberſicht wird aber in demſelben Augenblicke unmöglich,

wo das Vorurtheil auch nur in einen einzigen der Hauptſätze einen fremden Sinn hineingetragen hat. Wer z. B. der Behauptung: „die Grundwahrheiten der Religion und der „Moral laſſen ſich nicht demonſtrieren“ den Sinn unterlegt: *Es gäbe keine allgemeingültige Gründe für ſie;* den Satz: „Raum und Zeit „rein vorgeſtellt ſind bloſse Formen der An„ſchauung“ für gleichlautend hält mit: *Raum und Zeit ſind nichts als bloſse Vorſtellungen;* „die „Dinge auſser uns können nur als Erſchei„nungen erkannt werden“ mit: *Die Dinge an ſich ſelbſt ſind nichts als Erſcheinungen,* u. d. m. der kann freylich ein Syſtem, das aus ſolchen Hauptſätzen beſteht, nicht anders als höchſt abgeſchmackt, abentheuerlich, und wenn man will, auch ſogar gefährlich finden.

Wenn der Beurtheiler einem wahrhaft zuſammenhängenden Syſteme auch nur einen einzigen ungereimten Beſtandtheil auf dieſe Weiſe aufgebürdet hat, ſo mag er bey der darauf folgenden Prüfung noch ſo unpartheyiſch, arglos, ſorgfältig zu Werke gehen, das Verſtehen des Ganzen wird ihm gleichwohl ſchlechterdings unmöglich bleiben.

Man vergeſſe nicht, daſs ſich die neuen allgemeingültigen Principien mit keiner Metaphyſik.

taphysik, sie mag in ihrer eigenthümlichen Gestalt vorgetragen, oder durch eine poetische Imagination in schöne Bilder eingehüllt werden, vertragen könne, daſs aber auch durch sie jedes metaphysische System auf eine bisher unerhörte Art gewürdiget, und gegen die Angriffe von jeder metaphysischen Sekte geschützt werden müsse. Der neue Versuch wird also jeden offenbaren und maskirten Metaphysiker überzeugen müssen, daſs seine Philosophie nur *halbwahr*, die Philosophie seiner Gegner aber nur *halbfalsch*, und folglich — um nichts besser als die Seinige wäre. Sey auch hier seine Vernunft über allen Einfluſs empörter Selbstliebe erhaben; wird er auch mit dem besten Willen seiner langgewohnten mühsam erworbenen Vorstellungsart aufeinmal entsagen können? So lange aber diese auf sein Studium des neuen Versuches einwirkt, so lange wird er dasjenige, was in demselben gegen das versteckte Falsche seiner Grundsätze vorgebracht wird, für eine Vertheidigung des offenbaren Falschen an den Grundsätzen seiner Gegner, und was zur Rechtfertigung des versteckten Wahren an den Grundsätzen seiner Gegner gesagt wird, für eine Bestreitung des Unstreitigen an den Seinigen halten müssen. Ist er daher ein

ein *Dogmatiker*, ſo wird er die neue Philoſophie für den Verſuch eines *Skeptikers* halten, der die Gewiſsheit alles Wiſſens untergraben ſoll; iſt er ein *Skeptiker* — für die ſtolze Anmaſsung auf den Trümmern der bisher einander entgegengeſetzten dogmatiſchen Syſteme einen neuen und alleinherrſchenden Dogmatismus einzuführen; iſt er ein *Supernaturaliſt* — für einen feinangelegten Kunſtgriff die Unentbehrlichkeit hiſtoriſcher Urkunden der Religion zu verdrängen, und den Naturalismus ohne Polemik zu begründen; iſt er ein *Naturaliſt* — für eine neue Stütze der ſinkenden Glaubensphiloſophie; iſt er ein *Materialiſt* — für eine idealiſtiſche Widerlegung der Realität der Materie; iſt er endlich ein *Spiritualiſt* — für eine unverantwortliche Beſchränkung alles Wirklichen auf die unter dem Namen des Gebiethes der Erfahrung verſteckte Körperwelt *). Und nun laſſe man dieſe Beurtheiler ihre Berichte an das philoſophiſche Publikum abſtatten, ſo wird ein beträchtlicher Theil deſſelben in ſeinen Meynungen über das neue *ſonderbare Werk* in eben

*) Lauter wirkliche über die Kritik der Vernunft von ihren berühmten Gegnern in öffentlichen Druckſchriften gefällte Urtheile.

eben ſo viele Partheyen zerfallen, als daſſelbe berühmte Gegner gefunden hat, in Partheyen, die theils durch das Urtheil ihrer Anführer abgehalten das Werk ſelbſt zu leſen, theils durch daſſelbe beſtimmt werden darin zu finden, was jene gefunden haben. Ein kleinerer Theil, dem das Widerſprechende in den verſchiedenen Ausſprüchen gleich competenter Richter auffällt, hütet ſich ſeine Zeit und ſeinen Verſtand an ein Buch zu wagen, aus welchem ſelbſt die Philoſophen von Profeſſion nicht klug werden können. Aber nur der allerkleinſte Theil iſt ſcharfſichtig und gerecht genug, um die Widerſprüche in den beſchuldigenden Ausſagen der Zeugen als eine günſtige Vorbedeutung für die Unſchuld der angeklagten neuen Philoſophie anzuſehen.

Den heftigſten und hartnäckigſten Widerſtand würde die Einführung allgemeingültiger Principien auf *Univerſitäten* erfahren müſſen. Der gröſste Theil unſrer lebenden Zeitgenoſſen hat noch kein Beyſpiel einer Reformation der Philoſophie erlebt, die den ganzen *Lehrbegrif* betroffen hätte; ſonſt dürfte hier die Erinnerung wohl überflüſſig ſeyn, daſs auch die philoſophiſche Innung eben ſo gut ihre Orthodoxie als die theologiſche, eben ſo

gut ihren Schlendrian als die juristische, eben so gut ihren Empirismus als die medicinische habe, ein Uebel das jeder Reformation in eben dem Verhältnisse den Eingang erschwert, als es das Bedürfniss derselben herbeyführt. Wer die Geschichte der *cartesianischen*, und der *leibnitzisch - wolfischen* Revolution auch nur obenhin kennt, der wird nicht leicht eine gleichzeitige Universität angeben können, auf welcher nicht die neuen Lehren anfangs eben so unbedingt verworfen, als nachmals aufgenommen, und befördert worden wären. Die Namen Cartesius, Leibnitz, Wolf, welche in der Folge im Munde so manches akademischen Lehrers die Stelle der Beweise vertreten mussten, waren auf einem und eben demselben Katheder von seinem Vorfahrer nie ausgesprochen worden, als wenn es darum zu thun war, irgend eine Behauptung als eine grundlose und gefährliche Neuerung zu verschreyen. Wie weit das Missverstehen und Misshandeln von Lehrsätzen, deren Gründlichkeit gegenwärtig allgemein anerkannt ist, von den akademischen *Anticartesianern* und *Antiwolfianern* getrieben wurde, muss jedem unglaublich vorkommen, der nicht Gelegenheit und Musse hatte, sich durch den Augenschein an den zahllosen widerlegenden

Disser-

Dissertationen, Diatriben, Disputationen u. s. w. zu überzeugen, die damals die philosophische Welt überschwemmten, gegenwärtig aber freylich nur noch in Winkeln öffentlicher Bibliotheken aufgeschichtet, in der Ausfüllung des leeren Raums, ihre letzte Bestimmung gefunden haben. Gleichwohl war durch die cartesianischen, leibnitzischen und wolfischen Bemühungen eigentlich mehr ein in der philosophischen Welt längst angelegtes System ausgeführt, und zur Vollkommenheit gebracht, als ein ganz Neues eingeführt. Die neuen Entdeckungen und Verbesserungen jener Reformatoren gereichten alle zum Vortheil derjenigen unter den philosophischen Sekten, die ihrer Natur nach dazu gemacht war auf Akademien zu herrschen, nicht nur darum, weil sie sich so entscheidend für die Grundwahrheiten der Religion und der Moral erklärt, sondern weil sie für dieselben diejenige Form der Ueberzeugung aufstellt, welche die menschliche Wissbegierde am meisten zu befriedigen scheint, wenigstens dem menschlichen Stolze unter allen am Meisten schmeuchelt; eine Sekte, welche von einem Professor der Philosophie, der den entgegengesetzten Dogmatismus der Materialisten und Spinozisten, den dogmatischen Skepticismus

und den Supernaturalismus ſo oft aus dem Gebiethe ſeiner Wiſſenſchaft förmlich und feyerlich verbannt hat, für das einzig ächt philoſophiſche Publikum, ſo wie ihr Syſtem für die einzig wahre unfehlbare Philoſophie gehalten wird. Man denke ſich nun eine Reformation, die dieſer Sekte mit nichts geringern, als dem gänzlichen Untergange droht, die nicht anders als durch dieſen Untergang durchgeſetzt werden kann, und die dabey keineswegs auf den Beyſtand der übrigen Sekten zählen kann, weil ſie jeder derſelben ein gleiches Schickſal bereitet, eine Reformation, durch welche das von den Philoſophen von Profeſſion angenommene Syſtem zu den in ihren Augen ſo niedriger Rang einer bloſſen Vorübung des menſchlichen Geiſtes und eines einſtweiligen Behelfes herabgewürdiget wird; eine Reformation endlich, welche dem Lehrer der Metaphyſik ſogar das Daſeyn der alten Wiſſenſchaft, durch welche er ſich bisher Verdienſte und Ruhm erworben hat, ſtreitig, und ihm das Studium einer Neuen, deren Unmöglichkeit ihm ſo gar unbegreiflich iſt, zur Pflicht macht! — So ſehr mich die bloſse Idee einer *ſolchen* Reformation vor dem gröſsten Theile meiner Leſer lächerlich machen muſs; ſo iſt doch nichts gewiſſer, als

daſs

dafs diefe fo abentheuerlich fcheinende Idee aufhören müfste, eine blofse Idee zu feyn, wenn die fpeculative Philofophie Principien erhalten follte, die ihre Allgemeingültigkeit dadurch bewährten, dafs fie wirklich *Allgemeingeltend* würden.

Man laffe hier die Leidenfchaften des akademifchen Lehrers ganz aus dem Spiele *); kein Ehrgeiz blende ihn durch die falfche Vorfpieglung, dafs fein wohl gegründeter Ruhm mit feinem bisherigen Syfteme dahinftürzen müffe; kein heimlicher Neid erfchwere es ihm, einer Erfindung Gerechtigkeit widerfahren zu laffen, die nicht die Seinige ift; keine Eiferfucht über einen jüngern Collegen, dem es natürlicherweife leichter werden mufs eine ganz neue Vorftellungsart anzunehmen, reize ihm an derfelben nichts als fchwache Seiten aufzufuchen; und gleichwohl wird das

*) in welchem fie doch immer keine unbeträchtliche Rolle zu haben fcheinen; wenn z. B. eben derfelbe berühmte Mann, der dadurch das Verdammungsurtheil über ein philofophifches Werk ausgefprochen zu haben glaubt, wenn er erklärt: ER habe daffelbe nicht verftanden, unwillig darüber wird; wenn man ihm beweift, dafs er es *wirklich* nicht verftanden habe; wenn u. f. w.

Studium der neuen Philoſophie noch immer Schwierigkeiten für ihn haben, die ſich ſelbſt auf ſeine unſtreitigſten Verdienſte gründen, und nur ſehr wenigen in ſeiner Lage überwindlich ſeyn können. Je öfter und je beſſer er ſein bisheriges Syſtem mündlich und ſchriftlich vorgetragen hat, deſto einleuchtender, geläufiger, theurer hat ihm daſſelbe werden müſſen. Er beſitzt eine groſſe Fertigkeit, die Beweiſe für daſſelbe zu erhärten, und die Einwürfe dagegen zu widerlegen; denn beydes iſt das Hauptgeſchäft ſeines Lebens geweſen; und da er ſich bewuſst iſt, alles was von ſeinen Gegnern bis dahin eingewendet worden iſt, abgefertiget zu haben: ſo iſt er um ſo geneigter anzunehmen, daſs auch überhaupt nichts dagegen eingewendet werden könne, was ſich nicht auf ein Miſsverſtändniſs ſeines Syſtemes, das nur ſehr wenige ſo genau wie er kennen gelernt haben, zurückführen laſſe. Je mehrere Felder der Philoſophie er bearbeitet hat, deſto mehr haben ſeine Principien ihre Fruchtbarkeit und Harmonie vor ſeinen Augen gerechtfertiget, deſto inniger ſind ſie mit ſeiner geſammten Ideenmaſſe verwebt worden, deſto mehr ſind ſie, wenn ich mich ſo ausdrücken darf, in die Natur ſeiner Vernunft übergegangen. Ich

glaube

glaube daher eben nichts Paradoxes zu behaupten, wenn ich es für ausgemacht halte, daſs das Studium, oder vielmehr das *Verſtehen* des neuen kritiſchen Verſuches nicht nur bey den meiſten, ſondern auch wohl bey *manchen* der verdienſtvollſten akademiſchen Philoſophen mehr Eifer, Anſtrengung und Zeitaufwand vorausſetze, als bey bloſsen Liebhabern der Wiſſenſchaft, ja auch nur bey manchem talentvollen jungen Anfänger. Woher ſollte bey gewiſſen älteren Lehrern der Eifer kommen, ſich in eine neue Unterſuchung über ihr längſtvollendetes bewährtes Syſtem einzulaſſen, und bey dieſer Unterſuchung einem Führer zu folgen, von dem ſie gehört haben, daſs er auch ihre gewiſſeſten Ueberzeugungen verwerfe? Die Anſtrengung ſo vieler Jüngeren gehört ihren überhäuften Amtsgeſchäften, zahlreichen Vorleſungen, und ſchriftſtelleriſchen Arbeiten, die durch keine fremde Ideenreihe unterbrochen werden dürfen. Bey vielen endlich ſind es aufs höchſte einzelne abgeriſſene Stunden der Erholung, die ſie mit eingenommnen Kopfe und zerſtreuter Aufmerkſamkeit einem Studium widmen, dem kaum der volle Aufwand eines geſchäftefreyen Iahres gewachſen wäre. Andere mögen endlich allen Eifer, alle Anſtren-

gung, und alle die Zeit, die auch nur eine einzige tägliche Vorleſung übrig läſst, darauf verwenden, und ſie werden wider ihren Willen genöthiget ſeyn, das in den Stunden der Meditation müheſam verfertigte Gewebe neuer Ueberzeugungen, in der jedesmaligen Vorleſungsſtunde wieder aufzulöſen. Das Syſtem, das ſie vom Catheder herab erklären und beweiſen müſſen, ſteht im Widerſpruche mit den neuen Principien, die nothwendig den kürzern ziehen müſſen, ſo bald ſie *vor* ihrer völligen Entwicklung und durchgängigen Beſtimmung mit den bewährten Lehrſätzen eines längſt angenommenen Syſtemes verglichen werden; und ſo werden jedesmal die zarten Keime des künftigen Baumes allgemeingültiger Erkenntniſſe, durch die ſchweren Grundſteine des alten Lehrgebäudes zerdrückt.

Wer die Betrachtungen, die ich hier mehr durch Winke veranlaſſen als ausführen konnte, mit kaltem Blute verfolgt, der dürfte ſich wohl mit mir in dem Reſultate vereinigen, daſs der erſte auch noch ſo wohlgelungene Verſuch allgemeingültige Principien aller ſpeculativen Philoſophie aufzuſtellen nicht nur von dem groſſen Haufen, ſondern auch von

vielen des beſſern Theiles des philoſophiſchen Publicums eine geraume Zeit hindurch miſs-verſtanden werden müſste. Daſs die *Kritik der reinen Vernunft* wirklich dieſe Principien enthalte, behaupte ich um ſo weniger, da ich es weder hier beweiſen, noch weniger aber erwarten kann, daſs mir auf mein Wort geglaubt werde. Aber daſs die Kritik d. r. V. wirklich jenes Schickſal bisher erfahren habe, welches ſie erfahren muſste, wenn ſie zu erſt allgemeingültige Principien aufgeſtellt hätte, iſt eine Thatſache, die den ganzen philoſophiſchen Publikum vor Augen liegt.

Wer den Mangel allgemeingültiger Principien in der ſpeculativen Philoſophie für ausgemacht oder auch nur für wahrſcheinlich hält, dürfte mir wohl ohne vieles Bedenken beypflichten, daſs dieſer Mangel mit einem allgemeinen allen Sekten gemeinſchaftlichen Miſsverſtändniſſe zuſammenhängen müſſe, wodurch es auch den ſcharfſichtigſten und unpartheyiſchten Forſchern unmöglich wurde, über die Prämiſſen, welche der Auflöſung ihrer Probleme zum Grund gelegt werden ſollten, unter ſich einig zu werden. Umſonſt beruft ſich der *Leibnitzianer* auf ein in der Vernunft jedes Menſchen vorhande-

nes System ewiger Wahrheiten, umsonst der *Lockianer* auf das unveränderlichen Gesetzen unterworfene Zeugniss der Erfahrung. Bisher ist noch kein Orakel weder aus dem nur so wenigen zugänglichen Heiligthume der reinen Vernunft; noch aus dem allen Augen offenliegenden Buche der Erfahrung ausgegangen, das auch nur die wichtigsten, die gesammte Menschheit am meisten interessierenden Fragen allgemein verständlich, oder auch nur auf eine die geübtesten Denker befriedigende Weise beantwortet hätte. Die philosophische Welt hat sich über jede dieser Fragen in *vier Hauptpartheyen* getrennt, die sich um die Wahrheit herum in einem Vierecke gelagert haben, wo die einander gegenüberstehenden ihren Gegenstand aus gerade entgegengesetzten, die sich angränzenden aus verschiedenen Gesichtspunkten betrachteten, die erstern untereinander in unaufhörlicher Fehde begriffen waren, die letztern bald auf der einen bald auf der andern Seite fochten. So erklärten sich die Theisten und Pantheisten für das *Wissen*, die Supernaturalisten aber und dogmatischen Skeptiker für das *Nichtwissen* einer Antwort auf die Frage von Daseyn Gottes; die Theisten und Supernaturalisten hingegen für das Daseyn eines von der Natur

ver-

verschiedenen Gottes; während die Pantheisten und dogmatischen Skeptiker die Grundlosigkeit dieser Erklärung einzusehen glaubten. Bald kämpfte der Supernaturalist mit dem ihm von der einen Seite angränzenden Theisten gegen den Pantheisten, und bald rief er gegen seinen alten Bundsgenossen den dogmatischen Skeptiker zu Hülfe; und so verewigte jede Parthey, so viel an ihr lag, den Streit, in dem sie bald *für* die Bundsgenossen ihrer Gegner, und bald *wider* ihre eigenen zu Felde zog. Wie? wenn diese Fehde, die bey der nur allmäligen Entwicklung des menschlichen Geistes eben so unvermeidlich als für dieselbe unentbehrlich war, im Grunde bloss von der Einseitigkeit des Gesichtspunktes abhienge, aus welchem jede Parthey den ihnen allen gemeinschaftlichen Gegenstand an sieht? Wenn von jeder Parthey Wahrheit, aber nur *eine* Seite derselben, gesehen wird; so zeigt sich diese Seite nur, in wie ferne sie mit einer gegenüberstehenden im Gegensatz, aber nicht wie sie mit derselben zugleich vereinbar, so gar nothwendig verknüpft ist. So lange nun jede Parthey die ihr in die Augen fallende Seite für *volle Wahrheit* ankündigt, muss sie von der ihr Gegenüberstehenden, die eine entgegengesetzte volle Wahrheit im Augen

gen hat, gerade zu *widerlegt* werden. Das jeder Sekte einleuchtende zum Theil unſtreitig Wahre enthält dann den Grund, warum keine von allen übrigen verdrängt werden, und das Einſeitige im Geſichtspunkte einer jeden — warum keine auch unter den vortheilhafteſten äuſſern Umſtänden einen entſcheidenden Sieg über die übrigen davon tragen konnte. Sollten ſie nicht bisher durch irgend ein gemeinſchaftliches Miſsverſtändniſs gehindert worden ſeyn, auf den gemeinſchaftlichen Geſichtspunkte zuſammenzutreffen, aus welchem ſich alle beſondern und einſeitigen vereinigen lieſsen? Wie? wenn es dem Verfaſſer der Kritik der reinen Vernunft aufbehalten wäre, dieſes Miſsverſtändniſs zu entdecken, und ſo viel dieſes durch die Kräfte eines einzelnen Menſchen möglich war, hinwegzuräumen?

So viel iſt wenigſtens unläugbar, daſs Er, wenn er dieſen groſsen Zweck wirklich vor Augen hatte, und, wenn es ihm gelingen ſollte, denſelben zu erreichen, gerade das thun muſste, was er wirklich gethan hat. Er muſste dann einen ganz neuen von jeder Sekte bisher verfehlten, aber die eigenthümlichen Pfade einer jeden durchkreuzenden Weg, ein-

einſchlagen; und daher, wie es wirklich geſchehen iſt, auch von jeder bald auf dem Ihrigen, bald auf dem ihrer Gegner angetroffen werden; er muſste jedes bisherige Syſtem für unhaltbar erklären, und gleichwohl auch jedes einzelne gegen alle übrigen in Schutz nehmen, vor allem aber muſste er die groſse Reformation der Philoſophie durch eine bisher noch nie verſuchte Zergliederung des Erkenntniſsvermögens beginnen.

Da der Streit der Partheyen vorzüglich die *Erkennbarkeit* überſinnlicher Gegenſtände betrift: ſo muſste der Verſuch gemacht werden, den Begrif der Erkennbarkeit überhaupt näher, genauer, vollſtändiger, als bisher geſchehen iſt, zu beſtimmen. Bey dieſer neuen Beſtimmung durften weder *angeborne Wahrheiten* mit Leibnitzen, noch auſser unſerm Gemüth befindliche *Gegenſtände* mit Locken als *unſtreitige Objecte des Erkennens* vorausgeſetzt, und keineswegs, nach der bisherigen Gewohnheit, die Bedingungen, oder Geſetze, der Erkennbarkeit, entweder von den einen, oder von den andern, (oder auch von beyden zugleich ohne den Beytrag eines jeden insbeſondere angeben zu können) abgeleitet werden. Die neue Beſtimmung konnte nur

dann

dann beſſer als die vorigen gelingen, wenn ſie nichts als *Unſtreitige* Prämiſſen vorausſetzte. In dieſer Rückſicht durfte ſie ſich weder auf die Realität jener angebornen überſinnlichen Wahrheiten, die von den dogmatiſchen Skeptikern, Materialiſten u. ſ. w. noch auf die Wirklichkeit der Gegenſtände der Erfahrung, die von den Idealiſten, und unter gewiſſen Einſchränkungen ſogar von den Spiritualiſten, geläugnet wird, berufen. Ieder Verſuch, die Natur und die Gränzen der Erkennbarkeit neu zu beſtimmen, bey welchem die in der philoſophiſchen Welt zum Theil noch ſtreitigen Gegenſtände des Erkennens als unſtreitig angenommen worden wären, hätte ſchon dadurch allein ſeinen Zweck verfehlen müſſen; er würde vorausgeſetzt haben, was zu erweiſen war, und die Hofnung eines künftigen Einverſtändniſſes über Principien vielmehr weiter entfernt als näher herbeygeführt haben. Anſtatt alſo die Natur und den Umfang des Erkenntnißvermögens durch erkannte Objekte zu beſtimmen, mußte er vielmehr die Erkennbarkeit der Gegenſtände ſelbſt aus dem *bloſsen Erkenntniſsvermögen* zu beſtimmen ſuchen.

Wirklich

Wirklich hat die Kritik der reinen Vernunft zuerst den Begriff des *blossen* Erkenntnissvermögens aufgestellt und entwickelt, und das Erkenntnissvermögen erscheint durch diese Entwicklung in einer Gestalt, von der man sich bisher in der philosophischen Welt nicht einmal die Möglichkeit träumen liess; nämlich: einerseits unabhängig so wohl von der Erfahrung als von angebornen Grundwahrheiten, anderseits aber auf das Gebieth der Erfahrung in theoretischer Rücksicht eben so sehr eingeschränkt, als in praktischer über dasselbe erhaben. Lauter Räthsel, die so lange für unauflöslich gelten müssen, bis sie wirklich aufgelöset sind, und deren Sinn sogar vielen nur durch die wirkliche Auflösung begreiflich werden kann. Durch eine Zergliederung, die noch immer von manchem unsrer scharfsinnigsten Köpfe für unmöglich gehalten wird, sollte in diesem kühnen Versuche das, was beym Erkennen bloss dem Gemüthe, von dem was den Dingen ausser dem Gemüthe angehört, aufs genauste abgesondert, und dadurch das blosse Vermögen des Gemüthes von dem bey der äussern Empfindung wirsamen Vermögen der Aussendinge völlig unterschieden werden. Wer kann zweifeln, dass durch eine solche Zergliederung,

rung, wenn ſie wirklich gelungen hat, an Tag kommen müſste: *wie* das bisher allen Syſtemen der ſpeculativen Philoſophie gemeinſchaftliche Miſsverſtändniſs mit dem unbeſtimmten Begriffe des Erkenntniſsvermögens zuſammenhängt? Und welcher denkende Kopf kann es unbegreiflich finden, daſs man, bevor es ausgemacht war, was beym Erkennen der bloſsen Beſchaffenheit des bloſsen Gemüthes allein, und was dem Eindruck auf daſſelbe von auſſen angehörte, die urſprünglichen und beyden eigenthümlichen Prädicate verwechſeln, und bald dasjenige, was theils nur durch, theils nicht ohne Eindruck von auſſen in unſrem Gemüth entſtehen kann, und in ſo ferne den Auſſendingen angehört, mit *Leibnitzen* für ein urſprüngliches Eigenthum unſres Gemüths anſehen, bald aber das, was vor allem Eindruck im Gemüthe vorhanden ſeyn und das eigentliche Vermögen deſſelben ausmachen muſs, mit *Locke* dem Eindrucke zueignen und für eine durch denſelben bekanntgewordene Beſchaffenheit, die den Dingen unabhängig von unſrem Vorſtellungsvermögen zu käme, halten muſste? —

Hat es nun mit dieſem Miſsverſtändniſſe ſeine Richtigkeit: ſo iſt durch daſſelbe nicht

nur

nur der alte immer fortdaurende Streit der Philofophen über die Gränzen des Erkenntnifsvermögens, die Spaltung der Sekten über die groffen, die Grundwahrheiten der Religion und der Moral betreffenden, Fragen, und der Mangel allgemeingeltender Principien in der fpeculativen Philofophie, fehr begreiflich: fondern auch felbft das leidige Schickfal der Kritik der Vernunft, auch fo gar von vielen unfrer vorzüglichften Denker mifsverftanden zu werden, ohne viele Mühe erklärbar. Ienes allgemeine Mifsverftändnifs des Erkenntnifsvermögens mufste nämlich auf den Sinn aller bisher aufgeftellten Grundfätze, auf die Beftimmung aller metaphyfifchen Notionen, auf die Bedeutung aller Kunftworte entfcheidenden Einflufs haben. Der Mann, der fich zu erft über daffelbe erhoben hatte, und nun das Erkenntnifsvermögen aus einem ganz neuen Gefichtspunkte anfehen und zeigen mufste, war dadurch genöthiget, vielen von den bisherigen Formeln und Ausdrücken ei-nen ganz neuen Sinn unterzulegen, manche der gewöhnlichften darunter als unbrauchbar zu verwerfen, und an ihrer Stelle fich ganz neue zu fchaffen. Er mochte fich über diefe nothwendigen Neuerungen noch fo behutfam erklären, er mochte den Sinn feiner neuen

Kunſtworte noch ſo ſorgfältig beſtimmen, er mochte in ſeinen Erörterungen noch ſo ausführlich ſeyn; ſo konnte dieſes alles gleichwohl nur durch Worte geſchehen, die in der von dem alten Miſsverſtändniſſe afficierten Vorſtellungsart ſeiner Leſer einen ganz andern Sinn haben muſsten, den ſie nur nach gänzlich hinweggeräumten Miſsverſtändniſs verlieren konnten, und durch welchen auch die ſcharfſinnigſten Beurtheiler genöthiget wurden, in jenen Erörterungen bald auf ſchlechterdings unverſtändliche Stellen, bald auf offenbare Ungereimtheiten zu ſtoſsen. Dieſer neue Wortſinn, der in der Kritik der Vernunft weder vermieden, noch durch Erklärungen der einzelnen Worte beſtimmt werden konnte, muſste dann freylich nur durch langwieriges, vielfältiges und mühſames *Vergleichen* der einzelnen Stücke des ganzen Werkes herausgebracht; muſste gewiſſermaſſen errathen, und ſelbſt gefunden werden; welches alles wohl nur durch einen ungemeinen Aufwand von Zeit und Mühe und über dieſes vielleicht nur denjenigen allein möglich ſeyn dürfte, die entweder noch gar kein metaphyſiſches Syſtem angenommen haben, oder mit ihrem angenommenen unzufrieden ſind.

Der

Der Verfasser sieht sich hier genöthiget, ein paar Worte über seine eigene Erfahrungen zu sagen, durch welche er die Schwierigkeit, in den eigentlichen Sinn der Kritik der Vernunft einzudringen, und die Gefahr, denselben zu verfehlen, vielleicht näher als die meisten Leser dieses Werkes kennen zu lernen Gelegenheit hatte. Er würde sich des unangenehmen Geschäftes, vor dem Publikum von sich selbst zu sprechen, gerne überhoben haben, wenn er nur einiger massen hätte hoffen können, ausserdem sich über das, was er noch von der Unverständlichkeit des kantischen Systems zu sagen hat, verständlich genug erklären zu können.

Er glaubt, die Vorkenntnisse, die bey einer metaphysischen Lektüre vorausgesetzt werden, besessen zu haben, als er 1785 dieses System zu studieren anfieng. Zehn Iahre hindurch war speculative Philosophie sein Hauptstudium gewesen, dem er seine Verwendung auf Mathematik und schöne Wissenschaften mit einer Art von Gewissenhaftigkeit unterordnete. Drey Iahre hindurch hatte er philosophische Vorlesungen nach dem leibnitzischen Systeme gehalten, und die Schriften des grossen Stifters desselben, so

 wie

wie ſeines würdigen Gegners *Locke*, waren ihm keineswegs nur aus den neuern philoſophiſchen Produkten unſrer Landesleute bekannt. Zu dieſer Vorbereitung des Kopfes, in Rückſicht auf welche er gleichwohl vor den wenigſten Leſern der kantiſchen Schriften etwas voraus haben mochte, kam bey ihm noch ein dringendes Bedürfniſs hinzu, auf einem neuen Wege ſeinem Herzen die Ruhe wiederzufinden, die er auf dem Felde der Speculation verloren, und auf allen ihm bekannt gewordenen Wegen vergebens geſucht hatte. Durch ſeine Erziehung war ihm *Religion* nicht nur zur erſten, ſondern gewiſſer maſſen zur einzigen Angelegenheit ſeiner früheren Lebensjahre gemacht. *Aſcetiſch* zum *Aſceten* gebildet trieb er das, was er das Werk ſeines Heils nannte, mit aller jugendlichen Lebhaftigkeit ſeines Temperaments; und ſo wurden Gefühle, die wohl keinem menſchlichen Herzen ganz fremde ſind, aber die von den äuſſern Umſtänden der Perſonen ſo ungleich begünſtiget werden, in dem ſeinigen zu feſten und unvertilgbaren Neigungen. Die philoſophiſche Kritik des Geſchmackes, welcher er ſehr frühzeitig zum Vortheil ſeiner Lieblingsneigung für Dichtkunſt oblag, verleitete ihn unvermerkt auf das Gebieth

der

der ſpeculativen Philoſophie, und er hatte kaum einige Schritte auf derſelben zurückgelegt, als er den Grund ſeiner bisherigen Glückſeligkeit mit Schrecken erſchüttert fühlte. Vergebens verſuchte er ſich hinter die Bollwerke der Ascetik zurückzuziehen und dem Kampfe mit den Zweifeln auszuweichen, die ihn drohend und einladend von allen Seiten beſtürmten. Es war ihm unmöglich geworden, blind, wie vorher, zu glauben, und er ſah ſich bald genug gezwungen ſich auf Discretion den Feinden ſeiner Ruhe zu überlaſſen, die ihm mit Wucher wiederzugeben verhieſsen, was ſie ihm genommen hatten. Nun war Metaphyſik die Hauptangelegenheit ſeines einſamen, ſorge- und geſchäftefreyen Lebens geworden. Allein am Ende einer vieljährigen Periode, während welcher er alle vier Hauptſyſteme der Reihe nach angenommen und aufgegeben hatte, war er nur darüber mit ſich ſelbſt einig geworden, daſs ihm die Metaphyſik zwar mehr als einen Plan, ſich bald mit ſeinem Kopfe, bald mit ſeinen Herzen abzufinden, aber keinen einzigen vorzulegen hatte, der die ernſthaften Forderungen von beyden zugleich zu befriedigen vermochte. Der peinliche Gemüthszuſtand, der bey ihm eine ſehr natürliche Folge dieſer Ueber-

 zeugung

zeugung war, und die Begierde, deſſelben es koſte auch was es wolle los zu werden, waren die erſten und ſtärkſten Triebfedern des Eifers und der Anſtrengung, womit er ſich dem Studium der *Kritik der reinen Vernunft* hingab, nachdem er an derſelben unter andern auch den Verſuch wahrzunehmen glaubte, die Erkenntniſsgründe der Grundwahrheiten der Religion und der Moral von aller Metaphyſik unabhängig zu machen. Die vollkommenſte Muſſe, die ihm bey ſeinem Aufenthalt in Weimar zu Theil wurde, beſtätigte ihn in dem Entſchluſſe, nicht eher nachzugeben, als bis er ſich alle Räthſel, die ihm faſt auf jeder Seite jenes tiefſinnigen Werkes aufſtieſsen, gelöſet hätte. Ie mehr er an die *ungeheuren* Schwierigkeiten zurückdenkt, die er bey dieſer Arbeit zu bekämpfen hatte, und von denen er ſich faſt eben ſo oft niedergeſchlagen als gereizt fühlte, deſto mehr wird er überzeugt, daſs er denſelben ohne dieſe Muſſe und ohne jenes Bedürfniſs ſeines Kopfes und Herzens durchaus nicht gewachſen geweſen wäre. Bey der erſten äuſſerſt aufmerkſamen Durchleſung ſah er nichts als einzelne ſchwache Lichtfunken aus einem Dunkel hervorſchimmern, das ſich kaum bey der *fünften* ganz verloren hatte. Ueber ein Iahr

lang

lang enthielt er sich fast aller andern Lektüre, zeichnete sich die Hauptsätze des Werkes, die er verstanden zu haben glaubte so wohl, als die er wirklich nicht verstanden hatte, besonders auf, und verfertigte mehr als einen missلungenen Auszug des Ganzen. Alles, was er auf diese Weise Anfangs heraus brachte, waren Bruchstücke, die ihm theils aus andern Systemen entlehnt, theils schlechterdings unvereinbar schienen *). Allein so wie er rastlos fortfuhr, einerseits durch wiederholtes Lesen aus dem Werke selbst neuen Stoff auszuheben, andererseits aber das ausgehobene aneinander zu rücken: ergänzten sich die Bruchstücke allmälig zu aneinander passenden Theilen, verschwanden Dunkelheiten, die ihm vorher unüberwindlich, und Ungereimtheiten, die ihm ganz entschieden deuchten, und am Ende stand das Ganze im vollen Lichte einer Evidenz vor ihm da, die ihn um so mehr überraschte, je weniger er sie seinen vorigen Erfahrungen und Grundsätzen zufol-

*) Ihm ist es daher sehr begreiflich, warum gewisse Gegner der Kr. d. V. dasjenige, was sie in derselben verstanden zu haben glauben, für *alt*, und was sie nicht verstanden zu haben fühlen, für *ungereimt* erklären.

ge in der ſpeculativen Philoſophie für möglich gehalten hatte.

Wenn er auch mit der gewiſſenhafteſten Unpartheylichkeit, durch die trockenſte Erzählung, und in den eigenthümlichſten Ausdrücken angeben wollte, was er am Ende ſeiner Unterſuchungen an dem kantiſchen Syſteme und durch daſſelbe gefunden habe; würde er gleichwohl für die meiſten ſeiner Leſer nichts als Redefiguren und panegyriſche Deklamationen eines ſanguiniſchen Schwärmers vorgebracht haben. Er begnügt ſich alſo hier zu bekennen: daſs ihm durch die neuerhaltenen Principien alle ſeine philoſophiſchen Zweifel auf eine Kopf und Herz vollkommen befriedigende, für immer entſcheidende, obwohl ganz unerwartete Weiſe beantwortet ſind; und daſs er für ſeine Perſon völlig überzeugt iſt, durch die Kritik der V. müſſe eine der allgemeinſten, merkwürdigſten und wohlthätigſten Revolutionen, die je unter den menſchlichen Begriffen vorgegangen ſind, bewirkt werden; eine Revolution, welche durch die zahlreichen und berühmten Gegner dieſes Werkes nicht nur nicht aufgehalten, ſondern weit nachdrücklicher als durch die Bemühun-

gen

gen feiner bisherigen Freunde befördert und befchleuniget werden wird.

Seine eigenen Angelegenheiten waren ins reine gebracht, und es erwachte in ihm der Wunfch etwas beyzutragen, dafs ein Gut, in deffen Befitze er fich fo glücklich fühlte, auch von andern erkannt und benutzt würde. Er fuchte in feinen *Briefen über die kantifche Philofophie* auf die Kritik der Vernunft vorzüglich durch diejenigen *Refultate* aufmerkfam zu machen, die fich aus derfelben für die Grundwahrheiten der Religion und der Moral ergeben. Er hatte bald genug eingefehen, dafs diefe Refultate aus den neuen Principien nur für diejenigen ftreng bewiefen werden konnten, welche das kantifche Werk felbft ftudiert und durchgängig verftanden hätten. Da er nun diefes Studieren und Verftehen vielmehr erft zu befördern wünfchte, als fchon vorausfetzen durfte, fo blieb ihm nichts als der Verfuch übrig, diefe Refultate unabhängig von den kantifchen Prämiffen aufzuftellen, fie an bereits vorhandene Ueberzeugungen anzuknüpfen, ihren Zufammenhang mit den wefentlichften wiffenfchaftlichen und moralifchen Bedürfniffen unfrer Zeit, ihren Einflufs auf die Beylegung alter und bisher unentfchie-

dener Zwiſte in der philoſophiſchen Welt, und ihre Uebereinſtimmung mit dem was die gröſsten philoſophiſchen Köpfe über die groſſen Probleme der ſpeculativen Philoſophie gedacht haben, ſichtbar zu machen. Er hatte dabey weder die Männer, von denen er gewohnt iſt belehrt zu werden, noch diejenigen, die alles belehrt werden verwöhnt ſind; — aber darum gleichwohl eine nicht weniger ſchätzbare als zahlreiche Claſſe des Publikums vor Augen, wie er ſie unter den Leſern des *teutſchen Merkurs* vermuthen konnte.

Er war mit dieſer Arbeit kaum eine Strecke vorgerückt, als er ſich durch ſeinen Ruf an die Univerſität zu Jena genöthiget ſah, dieſelbe auf eine Zeitlang zu unterbrechen, um über die Methode nachzudenken, die er für den Vortrag der Anfangsgründe der Philoſophie nach den neuen Principien zu wählen hätte. Bey dieſem Geſchäfte, das dem erſten Studium des kantiſchen Werkes ſelbſt an Schwierigkeit wenig nachgab, zog er nun die Schriften der ihm bis dahin bekannt gewordenen *Freunde* und *Gegner* der kantiſchen Philoſophie zu Rath. Er iſt noch nicht mit ſich ſelbſt darüber einig geworden, *welchen* von

beyden

beyden er mehrere und hellere Aufschlüsse über die Auflösung seines schweren Problemes zu verdanken habe. Freylich fand er auch von den scharfsichtigsten Gegnern den Sinn der Kritik der Vernunft durchgängig mehr oder weniger verfehlt, fand auch keine einzige Einwendung, bey der ihm nicht das Mißverständniß, das ihr zum Grunde lag, eingeleuchtet hätte, keine Widerlegung, die es nicht mit Behauptungen zu thun gehabt hätte, an welche der Verfasser der Kr. d. r. V. nie im Ernste gedacht haben konnte; und es war ihm kein angenehmes Schauspiel, manchen ihm sehr verehrungswürdigen Veteranen mit voller Rüstung gegen einen Schatten kämpfen, oder mit bittern Spotte eine Ungereimtheit bestrafen zu sehen, die doch nur sein eigenes Werk war. Freylich sahe er auf der andern Seite die meisten Vertheidiger der Kr. d. r. V. mit Maßregeln zu Werke gehen, die ihren Zweck nothwendig vielmehr vereiteln als befördern mußten, sah sie Behauptungen als ausgemacht vortragen oder voraussetzen, die von ihren Gegnern unmöglich zugegeben werden konnten, und ihre Erörterungen in eine Sprache einkleiden, die höchstens nur ihren Miteingeweihten verständlich seyn konnte; auch war es kein erbauli-

bauliches Schauſpiel für ihn, wenn er hin und wieder auf einen Knaben ſtieſs, der mit der neuen ihm übelanpaſſenden Rüſtung angethan gegen Männer zu Felde zog, oder auf einen unbedeutenden Vortheil, der ganz auf die Rechnung ſeiner erborgten Waffen gehörte, übermüthig ſtolz that. — Allein es war für die Abſicht des Verfaſſers von äuſſerſter Wichtigkeit, auf der einen Seite gleichſam durch die Stimme einiger der vornehmſten Repräſententen des philoſophiſchen Publikums auf die Punkte aufmerkſam gemacht zu werden, welche an dem neuen Syſteme am meiſten einer Erörterung bedurften, auf der andern Seite aber durch ſo manches Beyſpiel gewarnt zu ſeyn, eine Vorſtellungsart, die einem nach vieler Mühe endlich geläufig geworden iſt, nicht ſo fort auch für allgemeineinleuchtend anzuſehen, oder Principien als ausgemacht vorauszuſetzen, die erſt durch dasjenige, was durch ſie bewieſen werden ſollte, ausgemacht werden konnten. Je mehr er die Schriften der beyden Partheyen miteinander verglich, deſto gewiſſer wurde er überzeugt, daſs ihr Streit, ſo wie er bis itzt geführt wurde, eben ſo wenig jemals geendiget werden könnte, als der Streit zwiſchen den bisherigen dogmatiſchen Syſte-

nem

men selbst, und daſs derselbe immer verwickelter, und für die Zuschauer unverständlicher und unausstehlicher werden müsse; indem er mit ganz entgegengesetzten Grundbegriffen und Grundsätzen über Fragen geführt wurde, die ohne das vollkommenste Einverständniſs über Principien und ohne die äusserste Nüchternheit der Speculation abgehandelt, nothwendig auf unnütze Subtilitäten und mehr als scholastische Spitzfindigkeiten hinauslaufen müssen. Es wurde ihm endlich aus unzähligen Beyspielen einleuchtend, daſs beyde Partheyen auch mit denjenigen Sätzen über welche sie selbst unter sich einig zu seyn glaubten, sehr verschiedene, oft auch entgegengesetzte, Bedeutungen verbanden, und daſs sowohl diese ihnen selbst verborgene Verschiedenheit der Vorstellungsart, als die erklärten Streitpunkte ihrer Fehde sich auf eben dasselbe alte und allgemeine Miſsverständniſs des Erkenntniſsvermögens zurückführen lieſsen, welches dem Mangel allgemeingültiger Principien, und allen Spaltungen in der philosophischen Welt zum Grunde liegt, und das zwar durch die Kritik der r. V. zuerst und völlig aufgedeckt wurde; allein so wie es in derselben entwickelt worden ist, und werden konnte, auch noch auf

die

die behutſamſten Leſer dieſes Werkes ſelbſt ſeinen alten Einfluſs behalten, und ſowohl den Gegnern das Verſtehen, als den Vertheidigern das Erklären deſſelben äuſſerſt erſchweren muſste.

Durch dieſe Bemerkungen hatte das Problem, deſſen Auflöſung ſeine ganze Geiſteskraft beſchäftigte, folgenden näherbeſtimmten Sinn erhalten: „Einen leichteren Weg ausfindig zu machen, das alte allgemeine Miſsverſtändniſs, welches zu erſt nur auf dem „beſchwerlicheren Wege einer vollſtändigen „Zergliederung des Erkenntniſsvermögens „entdeckt werden konnte, wenigſtens in ſo „ferne hinwegzuräumen, als daſſelbe dem „Verſtehen und Erklären der neuen Theorie „des Erkenntniſsvermögens im Wege ſtün„de." — Die Natur jenes Miſsverſtändniſſes, welches ſeiner Ueberzeugung nach darin beſteht, daſs man bey der bisherigen Vorſtellungsart vom *Erkennen* Prädicate, die der *bloſſen Vorſtellung* von Dingen angehören, auf Dinge ſelbſt übertrug, veranlaſste ihn über den Unterſchied zwiſchen dem in der Kr. d. V. aufgeſtellten Begrif der *Erkenntniſs*, und dem in derſelben bloſs vorausgeſetzten Begrif der *Vorſtellung* nachzudenken. Er wurde

äuſſerſt

äusserst überrascht, als er an den auf diesem Wege gefundenen Resultaten gewisse bisher allgemein verkannte Merkmale fand, welche vollständig entwickelt und systematisch geordnet, einen Begrif von der Vorstellung überhaupt ausmachten, der durch seine Natur durchgängig gegen das bisherige Missverständniss gesichert, und der kantischen Theorie des Erkenntnissvermögens zum Grunde gelegt, auch dieser eben dieselbe Sicherheit zu verschaffen schien. Er las die Kritik d. V. in dieser Rücksicht noch einmal durch und war vollkommen überzeugt, dass er sich des Begriffes von Vorstellung, den der berühmte Verfasser dieses Werkes vorausgesetzt hatte, wirklich bemächtiget habe Allein er glaubte eben so deutlich einzusehen, dass gerade der Umstand, dass jener Begrif bey der ersten Darstellung der neuen Theorie des Erkenntnissvermögens *bloss vorausgesetzt* werden musste, unter andern die Ursache sey, warum dieselbe bisher so wenig verstanden wurde. Er untersuchte von neuem unter den merkwürdigsten Einwendungen der Gegner diejenigen, von denen die Freunde des kantischen Systems am wenigsten begreifen konnten, wie der ihrer

Mey-

Meynung nach ſo beſtimmt angegebene Sinn ſo ganz zu verfehlen möglich war, und er fand, daſs es bloſs der von *Kant* und ſeinen Prüfern verſchieden gedachte *Begrif von Vorſtellung* war, der in allen dieſen Fällen das Miſsverſtändniſs unterhielt. In wieferne nun eine vollſtändige über alles Miſsverſtändniſs erhabene Erörterung dieſes Begriffes nur erſt durch die Kritik der Vernunft ſelbſt möglich war, in ſo ferne konnte wohl kein einziger Leſer derſelben beſtimmt denken, *was* von dieſem Begriffe im Werke ſelbſt vorausgeſetzt wurde, und es hieng bloſs vom Zufalle ab, ob ſich der eine Leſer den Begrif der Vorſtellung, der in demſelben auf allen Seiten vorkömmt, bloſs unbeſtimmt, und folglich weder mit eben denſelben noch mit verſchiedenen Merkmalen wie *Kant*, gedacht habe; (wo er dann durch das Studium des Ganzen unvermerkt dahin gebracht werden konnte, daſs er mit Kanten ungefähr eben daſſelbe vorausſetzte) oder ob ſich ein anderer jenen Begrif beſtimmt, aber mit ganz andern Beſtimmungen als Kant, beym Leſen vorgeſtellt habe, in welchem Falle es ihm unmöglich werden muſste, vieles, was in der Kritik der Vernunft

vom

vom Erkennen gesagt wurde, nicht unverständlich oder gar ungereimt zu finden. Oder wie sollte es möglich seyn, über das *Erkennen* je gleich zu denken, so lange man nicht über das *Vorstellen*, wo nicht gerade eben dasselbe, doch wenigstens nicht schlechterdings verschieden denkt? Je mehr nun der Verfasser überzeugt war, daſs das alte und allgemeine Miſsverständniſs aus dem Begriffe der Vorstellung hinweggeschaft werden müſse, wenn die Kritik der Vernunft selbst gegen die Folgen desselben gesichert werden sollte; desto mehr lieſs er sichs angelegen seyn, die von ihm gefundenen Merkmale dieses Begriffes mit aller ihm möglichen Sorgfalt und Behutsamkeit zu entwickeln.

Hieraus entstand ein *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens*, bey welchem es der Verfasser mit dem Begriffe der *bloſsen Vorstellung* allein zu thun hatte, der sich der geringeren Anzahl seiner Merkmale wegen viel leichter erschöpfen lieſs, als der viel kompliciertere Begrif der *Erkenntniſs*, zu dessen völligen Erörterung in der kantischen Kritik Sinnlichkeit, Verstand

und Vernunft unterſucht werden muſsten. Der Grund, auf welchem die neue Theorie aufgeführt werden konnte und muſste, beſteht allein aus dem bey allen Menſchen nach einerley Grundgeſetzen wirkenden Bewustseyn, und dem, was unmittelbar aus demſelben erfolgt und von allen Denkenden wirklich eingeräumt wird. Der Begrif der Vorſtellung muſste völlig entwickelt werden, ohne daſs dabey eine einzige Behauptung gebraucht werden durfte, die der Philoſoph von was immer für einer Sekte, ſeinen bisherigen Grundſätzen zufolge, nicht unterſchreiben könnte. In der ganzen Abhandlung durfte daher kein einziger in der Kritik der Vernunft aufgeſtellter Satz als erwieſen oder auch nur als wahrſcheinlich angenommen werden, ſo wenig als irgend ein metaphyſiſcher Lehrſatz unter was immer für einer Bedeutung. Mit einem Worte, der Verfaſſer muſste ſich der Allgemeingültigkeit ſeiner Theorie dadurch zu verſichern ſuchen, daſs er durchaus nichts als allgemeingültig vorausſetzte, was nicht wirklich *allgemeingeltend* iſt.

Daſs

Daſs die eigentlichen *Prämiſſen* einer Wiſſenſchaft erſt *nach* der Wiſſenſchaft ſelbſt gefunden werden, iſt nichts neues, ſondern eine nothwendige Folge des analytiſchen Ganges, der den Fortſchritten des menſchlichen Geiſtes durch die Natur deſſelben vorgeſchrieben iſt. Die Theorie des Vorſtellungsvermögens, welche die Prämiſſen zur Theorie des Erkenntniſsvermögens liefern ſoll, ſey es die des Verfaſſers oder eine andere, konnte nur *nach* der letztern gefunden werden, obwohl ſie, wenn ſie ihres Namens werth ſeyn ſoll, unabhängig von derſelben feſtſtehen, und auch denjenigen, welche die kantiſchen Schriften entweder nicht geleſen, oder nicht verſtanden haben, durchaus verſtändlich ſeyn muſs. Da ſie bloſs das Allgemeingeltende aus dem Schatten hervorhebt, in welchem daſſelbe theils durch das Zwitterlicht metaphyſiſcher Sophismen, theils durch die Staubwolken metaphyſiſcher Kämpfe verſetzt wurde, ſo muſs ſie ſo gar auch leicht zu verſtehen ſeyn, und dem aufmerkſamen Leſer die Miene des längſt Bekannten zu haben ſcheinen. Durch ſie müſſen endlich die weſentlichſten Reſultate der Kritik der Vernunft unabhängig

von

von den tieffinnigen Betrachtungen, durch welche fie im kantifchen Werke aufgeftellt worden find, ihre volle Beftätigung und einen Sinn erhalten, von welchem die Gegner der kantifchen Philofophie vielleicht fich felbft geftehen dürften, dafs fie ihn bey ihren Widerlegungen keineswegs vor Augen gehabt haben. Jena den 8. April 1789.

S. 36. Z. 5. von unten lies *Möglichkeit* für Unmöglichkeit.
— 58. Z. 8. von oben lies *entwöhnt* für verwöhnt.

DES

ERSTES BUCH

ABHANDLUNG ÜBER DAS BEDÜRFNISS EINER NEUEN UNTERSUCHUNG DES MENSCHLICHEN VORSTELLUNGSVERMÖGENS.

It is ambition enough to be employed as an under-labourer in clearing the ground a little, and removing ſome of the rubbiſh, that lies in the way to knowledge,

Lockes Eſſay on human underſtanding
Epiſt. to the Reader.

Erstes Buch.

Von dem Bedürfnisse einer neuen Untersuchung des Vorstellungsvermögens.

§. I.

Die Philosophie hat bisher weder allgemeingeltende Erkenntnisgründe für die Grundwahrheiten der Religion und der Moralität, noch allgemeingeltende Erste Grundsätze der Moral und des Naturrechtes aufgestellt.

Das *allgemeingeltende* Princip in der Philosophie unterscheidet sich von dem *allgemeingültigen* dadurch, dass es nicht nur, wie dieses, von jedem der es versteht als wahr befunden, sondern auch von jedem gesunden und philosophirenden Kopfe wirklich verstanden wird. Eine Erkenntniss, die unter den Philosophen noch nicht allgemeingeltend ist, kann

kann freylich an sich allgemeingültig seyn. Diess waren z. B. die Lehrsätze, womit *Newton* die Naturwissenschaft bereichert hat, von dem Augenblick ihrer Entdeckung an: jenes wurden sie erst nachdem sie lange genug missverstanden und bestritten waren. Allein die allgemeingültige Erkenntniss muss doch wenigstens die Möglichkeit mit sich führen allgemeingeltend zu werden. Jeder Philosoph, der irgend ein Problem seiner Wissenschaft aufgelöset zu haben glaubt, jeder Urheber eines neuen, und jeder Verbesserer eines alten Systems hält die Prämissen, die er ausdrücklich oder stillschweigend zum Grund gelegt hat, für allgemeingültig, und sucht die Ursache, warum sie etwa noch nicht allgemeingeltend sind, sonst allenthalben nur nicht in den Prämissen selbst auf. Sollte er auch dabey den letztern zu viel zutrauen, so ist doch seine Voraussetzung unwidersprechlich: dass der Grund warum ein an sich richtiges, und richtig vorgetragenes Princip nicht verstanden wird, unmöglich in ihm selbst, sondern in gewissen äussern von dem Schriftsteller und seiner Kunst ganz unabhängigen Umständen liegen müsse. Hieher gehören z. B. die Vorurtheile, die durch die Regierungsformen und herrschenden Religionen bey allen cultivirten Nationen, selbst bey denjenigen, unter welchen am meisten philosophiret wird, unterhalten werden. Man hat die Hindernisse dieser Art im Ganzen genommen für so ganz unveränderlich, und ihren Einfluss auf die Philosophie für so überwiegend gehalten, dass man alle Hoffnung allgemeingeltender Principien für immer aufgeben zu müssen geglaubt hat; und der Vorzug des Allgemeingeltenden in der Philosophie ist dadurch bey dem grössten Theile des philosophischen Publikums in eine sehr merkliche Geringschätzung gerathen.

then. Einige halten ihn für eine blosse Chimäre; andere aber für ein zweydeutiges Merkmal, das sich eben so gut mit dem Irrthume als mit der Wahrheit vertrüge. Ich will hier nicht darauf bestehen dass durch diese letzte Beschuldigung die erste widerlegt würde, und dass durch die angebliche oder ausgemachte Thatsache, dass es in der Philosophie allgemeingeltende Irrthümer gegeben habe, die äussere Möglichkeit des Allgemeingeltenden überhaupt erwiesen wäre. Ich berufe mich nur auf die in der philosophischen Welt allgemein bekannte *Thatsache*, dass es nicht nur in der *Mathematik* und der *Naturwissenschaft*; sondern auch in einer von allen anschaulichen Stoffe ganz entblössten Wissenschaft, in der *Logik*, allgemein gültige Principien gebe, die wirklich allgemeingeltend geworden sind. Wenn es also ausgemacht wäre, dass gewisse andere philosophische Wissenschaften, z. B. die *Metaphysik*, diesen Vorzug auf immer entbehren müssten: so könnte der zureichende Grund dieses Entbehrenmüssens unmöglich in den äussern Hindernissen allein, er müsste in den Wissenschaften und in ihren allgemeingiltigen Principien selbst aufgesucht werden — oder es müsste diesen Wissenschaften bisher an solchen Principien gebrochen haben.

Jeder schreibende Philosoph setzt wenigstens bey der Klasse von Lesern, für die er schreibt, etwas allgemeingeltendes voraus; denn wie könnte er sonst hoffen verstanden zu werden? Auch selbst dann, wenn er damit umgeht über eine gewisse Materie bisher noch nicht gefundene allgemeingiltige Principien festzusetzen, muss er von etwas ausgehen das er für bereits allgemeingeltend hält; und

 wenn

wenn er seinen Zweck verfehlt, so lag die Schuld wohl gröſstentheils darin, daſs er sich in der letztern Meynung geirret hat. Der *dogmatische Skeptiker*, der über das Allgemeingeltende in der Philosophie spottet, widerlegt sich selbst, indem er seine Spottschrift drucken läſst, der *Supernaturalist*, der nur den geoffenbarten Wahrheiten den Vorzug des allgemeingiltigen einräumt, und die Ursache, warum sie nicht allgemeingeltend sind, in dem erblichen Verderbnisse der menschlichen Natur aufsucht, muſs, wofern er die Gegner nicht etwa durch ein Wunder, oder durch Scheiterhaufen bekehren kann, zu Prämissen seine Zuflucht nehmen, worüber die Kinder der Finsterniſs mit den Kindern des Lichtes einig sind. Wenn endlich *Dogmatiker* von noch so entgegengesetzten Grundsätzen, Theisten und Atheisten, Spiritualisten und Materialisten, Fatalisten und Aequilibristen gegen einander zu Feld ziehen, so müssen sie sich wenigstens einbilden ihre beyderseitigen Waffen wären aus dem unzerstörbaren Stahl des Allgemeingeltenden geschmiedet. Mit einem Worte das Allgemeingeltende ist die einzige Grundlage, auf welche der Philosoph die Ueberzeugung anderer von einem allgemeingiltigen Satz gründen zu können hoffen kann.

Jch behaupte nichts allgemeingeltendes, obgleich etwas von einem sehr beträchtlichen und sehr ehrwürdigen Theil des philosophischen Publikums angenommenes, wenn ich behaupte: „*daſs es der vornehmste Zweck der Philosophie sey, der Menschheit über die Gründe ihrer* P f l i c h t e n *und* R e c h t e *in diesem, und ihrer Erwartung für das* z u k ü n f t i g e L e b e n *allgemeingiltige Aufschlüsse zu geben.*“ Dieser erhabene Zweck wird der Philoso-

losophie von mehr als einer philosophischen Sekte streitig gemacht; er würde ihr aber von jedem denkenden Kopfe eingeräumet werden müssen, wenn es ihr bis itzt schon gelungen hätte, *allgemeingeltende Erkenntnissgründe für die Grundwahrheiten der Religion und der Moralität, und allgemeingeltende erste Grundsätze der Moral und des Naturrechtes aufzustellen.*

Ich kann mich keineswegs auf die Frage einlassen, ob die Philosophie der Menschheit diesen wichtigen Dienst jemals zu leisten vermöge; ich betrachte nur den bisherigen Mangel des allgemeingeltenden in Rücksicht auf die angeführten höchstwichtigen Gegenstände als eine allgemein bekannte aber vielleicht eben darum nur um so weniger erwogene Thatsache. Es war von jeher die Erbsünde der spekulativen Philosophen, dass sie die Erwägung desjenigen was sie gewiss wussten fahren liessen, um sich über das wovon sich nichts wissen lässt zu zanken, und dass sie das Ausgemachte als *etwas Altes* bey Seite setzten, um das *Neue* in dem Unbeantwortlichen, Unbegreiflichen, Nichtvorstellbaren aufzusuchen.

Es bedarf wohl kaum erinnert zu werden, dass hier unter *Religion* und *Moralität*, kein wissenschaftliches System der Theologie und der Moral, sondern die Inbegriffe gewisser Neigungen und Thätigkeiten des Willens verstanden werden, die man mit diesen Namen bezeichnet. Die Ueberzeugungen durch welche diese Neigungen und Thätigkeiten zunächst möglich werden, nenne ich *Grundwahrheiten*; und die zureichenden Gründe dieser Ueberzeugungen *Erkenntnissgründe* (nicht der Gegen-

stände

stände, sondern) der *Grundwahrheiten der Religion und der Moralität.*

Ueber
den Erkenntnissgrund
der
vornehmsten Grundwahrheit
der Religion.

Die grosse Frage: ob ein *Gott* sey, und was man sich unter diesem so viel gebrauchten und gemissbrauchten Namen zu denken habe? diese Frage, welche nach einer so uralten, so weit verbreiteten, und jedem Gutgesinnten von was immer für einer Sekte ehrwürdigen Meynung, mit dem allgemeinsten und heiligsten Interesse der Menschheit so innig zusammenhängt, und bis zu deren Entscheidung die Realität aller natürlichen und positiven Theologie schlechterdings unentschieden bleibt, diese Hauptfrage ist in der philosophischen Welt nicht nur nicht allgemeingeltend beantwortet, sondern die Philosophen sind nicht einmal über die Möglichkeit einer künftig zu entdeckenden allgemeingeltenden Antwort auf dieselbe, oder auch nur über den Weg einig, auf welchem selbst über diese Möglichkeit etwas allgemeingeltendes ausgemacht werden könnte.

Man hat es der *philosophirenden Vernunft* sehr oft und sehr hart zur Last gelegt, dass sie über diese Frage mit sich selbst nicht einig geworden sey, während

der *gemeine Menschenverstand* dieselbe durch die Stimme aller gesitteten Nationen mit einer sehr auffallenden Einhelligkeit *bejahend* beantwortet habe. Allein hat man auch wohl dabey bedacht, daſs die ganze Frage für den gemeinen Menschenverstand einen anderen Sinn habe, als für die philosophirende Vernunft? Für jenen heiſst sie: giebt es einen Gott? für diese hingegen: giebt es einen *Erkenntnifsgrund* für das Daseyn Gottes, der von jedem denkenden Kopfe verstanden werden kann, und von jedem, der ihn verstanden hat, als wahr befunden werden muſs? Der gemeine Menschenverstand (der *Sensus communis*) ist sich keineswegs der eigentlichen Gründe bewuſst, durch welche seine Aussprüche bestimmt werden, die nicht so viel Resultate der räsonnirenden *Vernunft*, als durch gefühlte Bedürfnisse abgedrungene Voraussetzungen, und Wirkungen in der Einrichtung des menschlichen Gemüthes vorhandener Triebfedern sind. Die Menschheit wäre übel geborgen gewesen, wenn sie ihre unentbehrlichsten Ueberzeugungen räsonnirten Vernunftgründen hätte verdanken müssen. Welchen Schaden würden nicht manche spekulativen Philosophen sich und andern durch ihre Handlungen zugefügt haben, wenn sie nicht durch entgegengesetzte stärker wirkende Ueberzeugung des Gefühls genöthiget gewesen wären, den seltsamen Grundsätzen ihrer Spekulation zuwider zu handeln! Und was würden Religion und Moralität dem menschlichen Geschlecht genützt haben, wenn nicht ihre wohlthätigsten Folgen von der philosophischen Erkenntniſs ihres Wesens eben so wenig abgehangen hätten, als die Wirkungen des Lichtes auf unsre Augen von unsern Meynungen über dessen ursprüngliche Beschaffenheit?

Die

Die gewöhnlich mehr warmen als hellen Köpfe die den gemeinen Menschenverstand auf Unkosten der philosophirenden Vernunft so gerne lobpreisen, vergessen aber auf der andern Seite fast immer, dass bey der unaufhaltsamen fortschreitenden Entwicklung des menschlichen Geistes, die klaren aber undeutlichen, und durch heterogene Merkmale zum Theil verfälschten Vorstellungen, nothwendig in mehr oder weniger deutliche Begriffe aufgelöset, und geläutert werden müssen, und dass bey denjenigen Klassen von Menschen, bey denen einmal das Bedürfniss eingetreten ist, sich über irgend eine wichtige Ueberzeugung strenge, und auf *deutliche* Begriffe zurückgeführte Rechenschaft zu geben, eben diese Ueberzeugung unmöglich mehr blosse Wirkung unbekannter Triebfedern seyn könne und dürfe. Sie bedarf alsdann schlechterdings eines philosophischen *Erkenntnissgrundes*, von dessen Wahrheit oder Falschheit, Stärke oder Schwäche, Reinigkeit oder Unlauterkeit die Beschaffenheit der Ueberzeugung selbst abhängt, und der über kurz oder lang aus der philosophischen Welt, wo er eigentlich zu Hause ist, ins gemeine Leben hinübergehen muss.

Die philosophirende Vernunft hat über den Erkenntnissgrund für die Ueberzeugung vom Daseyn Gottes (und in wieferne die philosophirende Vernunft ihre Ueberzeugung nur auf den Erkenntnissgrund gründen kann, über diese Ueberzeugung selbst) *bisher nichts entschieden*. „Nichts entschieden?" höre ich hier manchen mir sehr verehrungswürdigen Lehrer der *Natürlichen Theologie* nicht ohne Befremden und Unwillen mir in die Rede fallen." Nichts entschieden? Und was wären denn

die

die scharfsinnigen vergebens angefochtenen *Beweise**) mitwelchen die weisesten und besten Männer aus allen Zeiten und Völkern das Daseyn Gottes erwiesen haben, vom *Anaxagoras* herunter bis auf den unsterblichen *Moses Mendelssohn?*" — Vergebliche Versuche der ihre Kräfte verkennenden Vernunft! antwortet nicht ein einzelner Philosoph — nicht der Verfasser dieses Buches -- sondern eine Menge, die genau besehen, *drey Viertheile* des philosophischen Publikums ausmachen dürfte.

Wenn sich nämlich die *dogmatischen Theisten* nicht etwa eines ausschliessenden Besitzes der philosophirenden Vernunft anmassen wollen: so müssen sie eingestehen, dass die Besitzer dieser Vernunft über die Frage: Giebt es einen Erkenntnissgrund für das Daseyn Gottes? in *zwey Hauptpartheyen* zerfallen in eine *bejahende* und eine *verneinnende*. Die letztere theilt sich freylich wieder in zwey entgegengesetzte Partheyen, wovon die *eine* jeden Erkenntnissgrund für das Daseyn Gottes verwirft, weil sie die ganze Frage über das Daseyn Gottes für unbeantwortlich hält; die andere aber, — weil sie diese Frage verneinend beantworten zu müssen glaubt; die *eine* den Begriff der Gottheit für *grundlos*, die *andere* aber für *widersprechend* erklärt, (*dogmatische Skeptiker*, und *Atheisten*). Allien

*) Unter den Vernunftbeweisen, oder wie sie auch vielen ihrer Vertheidiger heissen, *Demonstrationen*, verstehe ich hier und im folgenden jeden von der spekulativen Vernunft gebrauchten Erkenntnissgrund der Grundwahrheit der Religion, der *mehr als blosses Glauben* des Daseyns Gottes bewirken soll.

Allein, leider, hat die bejahende Hauptparthey diessfalls nichts vor der verneinenden voraus; denn auch sie trennt sich in zwey eben so sehr entgegengesetzte Partheyen, wovon die *eine* den Erkenntnissgrund für das Daseyn Gottes *innerhalb*, die *andere* aber *ausserhalb* des natürlichen Gebiethes der Vernunft gefunden zu haben vorgiebt, die eine denselben *Vernunftbeweiss*, die andere aber *Offenbarung* nennt, die eine das *Glauben* der andern, die andere das *Wissen* der einen bestreitet, (*dogmatische Theisten* und *Supernaturalisten*). Von dem Streite, den die beyden Hauptpartheyen (die Bejahende und die Verneinende) mit einander zu führen genöthiget sind, lässt sich ohne Vermittlung eines ganz partheylosen dritten (der sie etwa überzeugen dürfte, *dass sie sich beyderseits über den Begriff eines* E r k e n n t n i s s g r u n d e s *misverstehen*) um so weniger ein Ende absehen, da die erste Hälfte der *bejahenden* mit der zweyten Hälfte der *verneinenden*, und die erste Hälfte von dieser mit der zweyten von jener gegen ihre eigenen Hälften über gewisse Behauptungen gemeine Sache machen; der Theist nämlich mit dem Atheisten gegen den Supernaturalisten über die Behauptung, „*dass die Vernunft wirklich über die Frage vom Daseyn Gottes entscheiden könne und müsse*,“ der Supernaturalist aber mit dem dogmatischen Skeptiker gegen den Theisten über die Behauptung: „*dass sich durch Vernunft schlechterdings nichts über jene Frage entscheiden lasse.*“ *)

In

*) Der *kritische Skepticismus* von dem in der Folge die Rede seyn wird, allein kann einen denkenden Kopf der Nothwendigkeit überheben, sich zu einer dieser Partheyen zu halten, und es mit allen drey übrigen

In unsern Tagen sollte ich wohl kaum befürchten dürfen, von Philosophen über das Daseyn der *atheisti-*

übrigen aufzunehmen. Er hebt die jeder Parthey *eigenthümliche* Behauptung aus, und vergleicht sie mit den Behauptungen der übrigen, wo es sich dann ergiebt dass:

a) Die den *dogm. Skeptikern* eigenthümliche Behauptung: „dass die Frage vom Daseyn Gottes schlechterdings unbeantwortet bleiben müsse," von allen drey übrigen Partheyen einstimmig verworfen werde.

b) Diess gilt eben so sehr von der den *Supernaturalisten* eigenthümlichen Behauptung: „dass die Gründe der Beantwortung jener Frage ausserhalb des Gebietes der Vernunft lägen."

c) Von der Behauptung der *dogmatischen Atheisten*: dass sich das Nichtseyn Gottes beweisen lasse."

d) Von der Behauptung der *dogmatischen Theisten*: dass sich das Daseyn Gottes beweisen lasse."

Die *Gegensätze* dieser Behauptungen, über deren jeglichen in der philosophischen Welt *drey Partheyen* gegen eine *Einzige* einig sind, heissen nun:

a) „Die Frage über das Daseyn Gottes läſst sich befriedigend beantworten." Diess wird gegen die Skeptiker von den drey übrigen Partheyen behauptet.

b) „Die Frage über das Daseyn Gottes läſst sich nicht durch Offenbarung beantworten," — gegen die Supernaturalisten von den drey übrigen.

c) „Die Frage über das Daseyn Gottes läſst sich nicht verneinend beantworten," — gegen die Atheisten von den drey übrigen.

d) „Die bejahende Antwort auf die Frage über das Daseyn Gottes läſst sich nicht demonstriren," — gegen die dogmatischen Theisten von den drey übrigen.

 Wenn

atheistischen Parthey chicanirt (man erlaube mir diess fremde Wort dessen Bedeutung sich vielleicht zur Ehre unsers Vaterlandes mit keinem deutschen Worte geben läfst) zu werden. Es gab Zeiten, wo der theoretische Atheismus für ein des zeitlichen und ewigen Feuers würdiges moralisches und politisches Verbrechen gehalten wurde, und wo

Wenn diese meines Wissens von niemand bisher bemerkte, und bey der sonst so durchgängigen Uneinigkeit höchst auffallende Einhelligkeit von drey Partheyen gegen eine einzige über die angeführten wichtigen Hauptsätze jedem merkwürdig seyn muss, der je in seinem Leben über Religion selbst gedacht, und für Religion gefühlt hat: so muss ihm dieselbe noch viel merkwürdiger werden, wenn er bedenkt, dass diese Hauptsätze genau die Resultate sind, die sich aus der *kantischen* Untersuchung des Erkenntnissvermögens ergeben, und die Bedingungen ausmachen, welche die Kritik der Vernunft für den einzig möglichen Erkenntnissgrund für das Daseyn Gottes fordert, Bedingungen, die nur in dem *Fundamente des moralischen Glaubens* vereinbar sind.

Dieses so leicht verständliche Resultat eines mühsamen Nachdenkens ist seitdem es No. 231 a. der Allgem. Literatur-Zeitung bekannt gemacht wurde, *mannigfaltig misverstanden* worden. So gefiel es z. B. einem Professor der Philosophie (auf seinem *Katheder)* darüber als über einen seynsollenden neuen Beweis für das Daseyn Gottes, und einem andern (in einer *Antikritik*) als über einen lächerlichen Versuch philosophische Behauptungen durch Mehrheit der Stimmen zu erhärten — zu spotten. Es ist daher wohl nicht überflüssig (wie ich sonst wenigstens in Rücksicht auf die Philosophen von Profession und zumal die *scharfsinnigen* unter ihnen, vermuthet hätte) zu erklären, dass jenes historische Resultat weder das Eine noch das Andere seyn sollte.

wo es freylich unter die Gewissenspflichten eines christlichen Philosophen gehörte, an dem Daseyn, ja auch sogar an der blossen Möglichkeit des Atheismus zu zweifeln. Ich glaube an der undankbaren Mühe, die sich noch vor kurzen einige berühmte Schriftsteller gegeben, haben den *Spinoza* gegen den *Namen* eines Atheisten zu verwahren, eben so sehr Spuren jenes unphilosophischen Zeitalters, als des Zwanges wahrzunehmen, den man in der *Periode der eklektischen Philosophie*, den Bedeutungen der Worte anzuthun genöthiget ist, um sich gegen die in die Augen springenden Folgen des Mangels allgemeingeltender, fester und mit sich selbst zusammenstimmender Principien zu sichern. — Doch heisse *Spinoza*, wie es jedem gefällt. Mir liegt gegenwärtig daran, über den Sinn, in welchem in meinem Buche die Worte *Theist* und *Atheist* genommen werden, mit meinen Lesern übereinzukommen. *Theist* heisst mir derjenige Philosoph, der eine von der Welt wesentlich verchiedene vernünftige und freye Ursache der Welt beweisen zu können glaubt; *Atheist* aber jeder, der Beweise des Nichtseyns, oder der entgegengesetzten Beschaffenheit einer solchen Ursache zu besitzen glaubt, er mag übrigens wenn er vor einem Worte zu zittern Ursache hat, sich lieber an den Namen der besondern Sekte zu der er gehört halten, und *Spinozist*, *Pantheist*, oder *Deist* heissen. Ich nehme hier das Wort *Atheist* in wie ferne es das Gegentheil des *Theisten* bedeutet; eine Bedeutung, welche diesem Worte sowohl im *gemeinen* als *philosophischen* Sprachgebrauche zukömmt. Ich weiss, dass es im letztern noch mehr Bedeutungen hat; aber ich verdiene aufs wenigste Entschuldigung, wenn ich mich an die eigentlichste halte.

Der *dogmatische Theist*, welcher das Daseyn Gottes durch Vernunftbeweise vollkommen erwiesen glaubt, kann wenigstens die Thatsache nicht läugnen, daſs es nur für seine Parthey erwiesen ist, nicht für drey andere, welche diese Vernunftbeweise einhellig verwerfen. Mit einem Manne, der mir hierauf erwiedern könnte: „O! diese Skeptiker, Atheisten, und Supernaturalisten sind längst widerlegt; man sehe nur mein Compendium nach!“ kann ich mich freylich nicht weiter einlassen. Er würde sich manche vergebliche Unannehmlichkeit ersparen, wenn er mein Buch ungelesen lieſse. Aber jeden andern, der den Sieg seiner Parthey über alle übrigen nicht in *eigner Person* erfochten zu haben glaubt, würde ich zu bedenken bitten, daſs jede der drey übrigen Partheyen eben so fest überzeugt ist, die Vernunftbeweise wären längst widerlegt, und ihr eigenes System habe durch jeden Angriff an Festigkeit und Evidenz gewonnen. Ich würde ihn zu bedenken bitten, daſs jede von Zeit zu Zeit ihr nur in den Augen der Gegner, eingestürztes System mit neuen Verzierungen aufstellt, und von Zeit zu Zeit neue wichtige Vertheidiger erhält; zu bedenken bitten: ob es nicht wenigstens möglich sey, daſs es den Vernunftbeweisen an Allgemeingiltigkeit fehle, da sie nur für ein Viertheil der philosophischen Welt gelten? an siegender Kraft der Ueberzeugung, da sie bisher drey Theile aus vieren nicht zu überzeugen vermocht haben? ob nicht durch das Daseyn und die Fortdauer der drey alle Vernunftbeweise verwerfenden Partheyen wenigstens so viel ausgemacht sey, daſs jene Vernunftbeweise keine unwiderstehlichen, jedem denkenden Kopfe verständlichen Demonstrationen sind? Durch alle Wendungen, Erörterungen und Verstärkungen

welche

welche diese Beweise unter den Händen der Philosophen von Profession, des ganzen ehrwürdigen Standes der academischen Lehrer durch ganz Europa, erhalten haben, ist es mit ihnen nicht einmal so weit gebracht worden, dass sie auch nur den aufgeklärtesten und edelsten Forschern der Wahrheit allgemein eingeleuchtet hätten.

Ich weiss, dass man sich dieses Schicksal der Vernunftbeweise bald aus der Hartnäckigkeit bald aus der Unwissenheit der Gegner zu erklären gesucht hat. Allein ausserdem, dass die eine Erklärungsart eine abscheuliche Lieblosigkeit, die andere lächerlichen Eigendünkel verräth, sind auch beyde in Rücksicht auf Gründlichkeit so unphilosophisch, dass man denken sollte es wäre endlich die Zeit da, sie den Antipoden aller Philosophie zu überlassen. In dem kleinen Kreise meiner eigenen Erfahrung habe ich von *jeder* Parthey Männer kennen gelernt, die mir nicht nur durch ihre Talente und Einsichten höchst schätzbar, sondern auch durch ihren moralischen Character eben so verehrungswürdig sind. In der That würden diese Partheyen längst aufgehört haben, wenn sie nicht durch Anführer, die einander gewachsen waren, emporgehalten und fortgepflanzt worden wären. Jede derselben hätte sonst entweder durch die übrigen aufgerieben, oder auch sogar für sich selbst eingehen müssen. Der Pöbel aus jeder philosophischen Zunft, der nur durch Ansehen und fremde Leitung zusammengehalten werden kann, würde sich selbst überlassen auseinander gegangen seyn, er würde sich unter die Zünfte vertheilt haben, an deren Spitze er die stärksten und berühmtesten Führer angetroffen hätte.

Seit ungefähr zwanzig Jahren her sind in unsrem Vaterlande grosse und kleine Schriftsteller mit allen Arten von Waffen gegen den *Supernaturalismus* zu Feld gezogen, es sind nicht unbeträchtliche Siege über ihn davongetragen worden, und er ist darüber nicht ganz unverdienter Weise zum Spott der übrigen Sekten geworden. Gleichwohl hat es ihm unter seinen Anhängern nie an Männern von wahrem Genie, und ächten philosophischen Geiste gefehlt; und noch erst seit kurzem sind *Jakobis* und *Schlossers* zu seiner Vertheidigung aufgetreten, und haben wenigstens unbefangene Zuschauer davon überzeugt, dass unter allen jenen Siegen kein einziger eine entscheidende Niederlage gewesen sey.

So haben auch der dogmatische Skepticismus und der Atheismus, weder durch das ihnen entgegenwirkende Interesse der Religion und der Moralität, noch durch die positiven Gesetze der Staaten, noch durch die Intoleranz der privilegirten Philosophen und Theologen, eben so wenig als durch die theistischen Beweise, bis auf den heutigen Tag unterdrückt werden können.

Sollten, wie nicht anders zu vermuthen ist, die Vertheidiger der Vernunftbeweise für sich anführen wollen: „auf ihrer Seite befänden sich die besseren philosophischen Köpfe in einer so ungleich grösseren Anzahl, dass vielmehr die von allen drey übrigen Partheyen zusammengenommen mit ihnen verglichen kaum den vierten Theil des philosophischen Publikums ausmachen dürften;“ so würde es vor allen Dingen darauf ankommen: ob sich diese grössere Zahl nicht aus ganz anderen Gründen erklären liesse, als aus der Gründlichkeit jener Vernunftbeweise. Ein vom Staate vorzüglich zur Erörte-

örterung und Befestigung der Grundwahrheiten der Religion und der Moralität bestellter und besoldeter Lehrer der Philosophie hatte schon darum keine andere Wahl als sich für die Ueberzeugung von dem Daseyn Gottes zu erklären. Er musste sich also zur bejahenden Parthey und zwar zu demjenigen Theile der bejahenden Parthey halten, der seine Ueberzeugung auf Vernunftgründe baut; wenn er nicht bey seinen Kollegen den Namen eines Philosophen verwirkt haben wollte. Weit entfernt daran zu zweifeln ob sich das Daseyn Gottes überhaupt demonstriren liesse, both er daher seinen ganzen Scharfsinn auf, um dasselbe wirklich zu demonstriren, und es an Strenge und Evidenz seiner Demonstration wo möglich allen übrigen zuvorzuthun.

So allgemein aber auch die akademischen Lehrer den Weg der Demonstration eingeschlagen haben mögen, so uneinig sind sie über die Frage: welche denn die eigentliche und unumstössliche Demonstration wäre. Einige lassen mehr als Einen Beweis, ja! eine Menge, die eines immer grösseren Zuwachses fähig seyn soll, gelten, während andere fest darauf bestehen, dass nur ein einziger mit Ausschluss aller übrigen der ächte seyn könne; nur dass sie sich nicht darüber vergleichen können welcher denn dieser Aechte sey. Der eine stellt den *Ontologischen* als den einzig möglichen auf, den der andere, welcher den *physikotheologischen* verficht, für ein blosses Hirngespinst erklärt. Ein dritter endlich widerlegt die beyden vorigen und sucht den von ihnen angefochtenen *Kosmologischen* als den allgemeingiltigen zu erhärten. Ich berufe mich auf die seit dreyssig Jahren in Teutschland erschienenen Kompendien; indem ich zuversichtlich behaupte,

 dass

daſs es keinen einzigen Vernunftbeweis gebe, der nicht selbst von den Vertheidigern der Vernunftbeweise bestritten und verworfen worden wäre. Wem die stolzen Ansprüche der dogmatisch theistischen Parthey noch nicht verdächtig geworden sind, und wer die Mühe nicht scheut, eine auch nicht ganz vollständige Sammlung besagter Kompendien zu durchgehn, und die in denselben aufgestellten Demonstrationen gegen einander zu halten; der wird bald gewahr werden, wie sich dieselben so rein unter einander aufheben, daſs auch nicht die Spur eines einzigen übrig bleibt. Auch dürfte man einen denkenden jungen Mann um ihn gegen den Dogmatismus zu verwahren, oder davon zu heilen, nur mehrere Akademien bereisen lassen, um einige der berühmtesten Professoren daſs Daseyn Gottes beweisen zu hören.

Wenn man nun von der freylich sehr beträchtlichen Anzahl der akademischen Lehrer der Philosophie diejenigen aushebt, die über den ächten Beweis vom Daseyn Gottes unter sich einig sind, diejenigen, welche nicht blos darum beweisen weil sie zum beweisen berufen zu seyn glauben, weil sie das Beweisen von ihren Lehrern gelernt haben, weil sie es einem Philosophen für schimpflich halten nicht beweisen zu können; mit einem Worte, wenn man sich nicht an den gröſsern, sondern den bessern Theil, an die wenigen allein hält, die als wahre Selbstdenker, aus Antrieb ihres eigenen Genius beweisen: würde dann wohl die Zahl und das Gewicht dieser wenigen noch viel gröſser seyn, als die Zahl und das Gewicht der Selbstdenker an der Spitze der drey übrigen Partheyen?

Und was hätte denn also die philosophierende Vernunft über den Erkenntnissgrund für das Daseyn Gottes durch ihre vornehmsten Repräsentanten bisher entschieden?

Die nicht minder unstreitige Thatsache, dass die *zweyte Grundwahrheit* der Religion, nämlich die *Ueberzeugung von einem zukünftigen Leben* in der philosophischen Welt mit der *Ersten* gleiches Schicksal habe, bedarf hier um so weniger einer Erörterung, da alles bisher gesagte auch von ihr gilt. Destomehr aber scheint mir dasjenige, was ich unter der *Grundwahrheit der Moralität*, und dem *Erkenntnissgrunde* derselben verstehe, einer kurzen und genau bestimmten Erklärung zu bedürfen.

Ueber den Erkenntnissgrund der Grundwahrheit der Moralität

Moralität oder Sittlichkeit heisst die *beabsichtigte* Uebereinstimmung willkührlicher Handlungen mit den Gesetzen der Vernunft. Eben dieselbe Uebereinstimmung ohne die Rücksicht, ob sie beabsichtiget worden ist oder nicht, heisst *Legalität*, oder Gesetzmässigkeit überhaupt.

In wieferne diese Uebereinstimmung von der Willkühr des Handelnden abhängen soll, muss der-

derselbe das Vermögen haben die Gesetze der Vernunft gegen die denselben in so manchen Fällen entgegenstehenden Forderungen der Sinnlichkeit durchzusetzen. Dieses Vermögen heisst *Freyheit*, in wie ferne der Handelnde bey der Ausübung desselben weder durch die Vernunftgesetze noch durch die Forderungen der Sinnlichkeit gezwungen handelt. Nicht gezwungen durch die Gesetze der Vernunft, kann er, wenn er will, der Sinnlichkeit — und nicht gezwungen durch Forderungen der Sinnlichkeit, kann er wenn er will der Vernunft den Vorzug geben. (Da ihm beydes gleich möglich ist, kömmt es blos auf ihn an, woran er sich halten will.) Er hat freye Wahl, entweder seinen Entschluss durch seine Vernunft *selbst zu bestimmen*, oder ihn durch die Objecte der Sinnlichkeit *bestimmen zu lassen*.

In wieferne sich der Mensch dieses Vermögens zwischen zwey verschiedenen Gesetzen zu wählen, bewusst ist, (in wieferne er weiss, dass er es in seiner Gewalt hat gut oder böse zu handeln) in so ferne kann er durch die Ueberzeugung von der Nothwendigkeit der Vernunftgesetze keineswegs im Bewusstseyn jener Freyheit gestört werden. Denn diese Nothwendigkeit ist zwar der Vernunft, aber nicht ihm selbst, der nicht lauter Vernunft ist, unüberwindlich; so wie die Nothwendigkeit des Instinktes, zwar dem Instinkte selbst, aber nicht dem Wesen, das neben Instinkt auch noch Vernunft hat, unvermeidlich ist. Aus der Nothwendigkeit des Vernunftgesetzes folgt, dass der Mensch keine andere Wahl habe — als zwischen Vernunft und Sinnlichkeit, dass er zwischen zweyen *wählen müsse*, aber keineswegs dass er *keine Wahl* habe, nicht frey sey.

Ich

Ich will hier nicht untersuchen, ob eine noch so genaue Beobachtung der Vernunftgesetze, wenn sie gezwungen wäre, *moralisch* heissen könnte; ich behaupte nur daſs der Glaube: unser Wille handle auch selbst durch Vernunftgesetze *gezwungen*; unmöglich mit der Ueberzeugung von der durchgängigen Verbindlichkeit und Möglichkeit des Sittengesetzes bestehen kann. Denn dieser Glaube müſste nothwendig von dem Bewuſstseyn begleitet seyn, daſs es eine Menge Fälle gebe, wo der Zwang der Vernunft durch den Zwang der Sinnlichkeit vereitelt würde. Der Mensch könnte daher das Sittengesetz nur für jene Fälle für verpflichtend, (oder welches eins ist) seine Beobachtung nur für jene Fälle für möglich halten, in welchen der Zwang der Vernunft nicht durch den stärkern Zwang der Sinnlichkeit überwogen würde. Er würde also die Gesetzmäſsigkeit seiner Handlungen auf die von seinem Willen und ihm selbst gleich unabhängige Stärke seiner Sinnlichkeit ankommen lassen müssen; sie würde nur in wenigen, von ihm selbst unabhängigen Fällen zufälliger Weise möglich seyn. Dieſs ist die Ursache warum ich die Ueberzeugung von der Freyheit, die *Grundwahrheit der Moralität* genannt habe.

Ich habe noch stärkere Gründe, die ich nur in der Folge, nachdem ich mit meinen Lesern über *allgemeingiltige Principien* einig seyn werde, das heiſst nur *nach* der *Theorie des Vorstellungsvermögens* vortragen kann.

Wer nie über die Freyheit philosophiert hat, der ist von ihrer Wirklichkeit wie von seinem eignen Daseyn überzeugt. Sie ist ihm eine Thatsache, die er aus seiner inneren Erfahrung kennt, deren

er

er sich durch das Selbstgefühl bewusst ist, und wovon er sich selbst neue Proben zu geben jeden Augenblick in seiner Gewalt hat. Die Wirklichkeit der Freyheit ist ihm der vollgültigste Beweis von ihrer Möglichkeit. Dasjenige, was so manchem Philosophen in dieser Möglichkeit unbegreiflich ist, fällt ihm nicht auf, oder bekümmert ihn so wenig, als das Unbegreifliche bey tausend andern Fällen, wo er sich mit Recht durch die Evidenz des Daseyns alles Grübelns über die Möglichkeit überhoben glaubt. Allein in der philosophischen Welt ist sogar die Wirklichkeit der Freyheit zum Probleme geworden, nachdem man es bisher vergebens versucht hat, über die Möglichkeit derselben einig zu werden. Ueber keinen andern Gegenstand haben auch die scharfsinnigsten Köpfe bey vielem Vortreflichen so viel Spitzfindiges, Unverständliches und Unlesbares geschrieben; und die Philosophie hat wohl keine andere Frage aufzuweisen die schwerer zu beantworten, und gleichwohl weniger abzuweisen wäre.

Neuere Schriftsteller, die sonst nichts weniger als Skeptiker sind, haben die Frage über die Möglichkeit der Freyheit für schlechterdings unbeantwortlich gehalten; und nur daraus läst sich erklären, *wie* sie diese Frage in Rücksicht auf die Moraliät für ganz entbehrlich und gleichgültig ansehen, und dreust behaupten konnten: Alle Zweifel an der Möglichkeit der Freyheit, würden durch die Evidenz des Selbstgefühls, welches der Wirklichkeit der Freyheit ein unwidersprechliches Zeugniss gebe, vollkommen zum Schweigen gebracht.

Läst sich aber dann auch das Daseyn von Philosophen läugnen, welche aus was immer für Grün-

den

den von der Unmöglichkeit der Freyheit überzeugt, das Zeugniſs des Selbſtgefühls für eine bloſse Täuſchung erklären?

Die Philoſophie muſs über den *Erkenntniſsgrund* für die Ueberzeugung von der Freyheit des Willens Rechenſchaft geben, er mag im Selbſtgefühle oder ſonſt wo immer vorhanden ſeyn. Iſt die Freyheit eine unbegreifliche Thatſache, ſo muſs wenigſtens dieſe Unbegreiflichkeit allgemeingiltig erörtert werden, wenn ſie nicht mit der Unmöglichkeit verwechſelt; wenn aus ihr keine Unmöglichkeit gefolgert werden ſoll. Man muſs darüber einig geworden ſeyn, daſs nur die *erkennbare* nicht die *denkbare*, die *metaphyſiſche*, nicht die *logiſche* Möglichkeit der Freyheit unbegreiflich ſeyn könne. Sey es dann daſs ſich (aus ſehr begreiflichen Gründen) nicht begreifen laſſe: *wie* die Freyheit möglich ſey; ſo muſs doch wenigſtens vollkommen begriffen, allgemeingiltig dargethan werden, daſs ſie nicht unmöglich ſey, daſs ſie keinen Widerſpruch in ſich faſſe, daſs ſie wenigſtens unter die denkbaren Dinge gehöre. Nur durch einen allgemeingiltigen Beweis dieſer Nichtunmöglichkeit kann das Zeugniſs des Selbſtgefühls (auf welches ſich zwar die Wirklichkeit der Freyheit annehmen, aber aus welchem ſich keineswegs die Möglichkeit derſelben begreifen läſst) gegen alle Grübeleyen und Zweifel der Spekulation geſichert, und zum *philoſophiſchen Erkenntniſsgrunde* für die Grundwahrheit der Moralität erhoben werden. Der gemeine Menſchenverſtand kann und muſs die Nichtunmöglichkeit der Freyheit ohne allen Beweis annehmen; ihm kann und muſs das Zeugniſs des Selbſtgefühls unabhängig von Vernunftbeweiſen ein vollgiltiger Erkenntniſsgrund ſeyn.

Allein

Allein die philosophirende Vernunft kann und muss sich Beweise der *Denkbarkeit* abfordern, bevor sie dem Zeugnisse eines *blossen Gefühls* trauen kann, das ihr so lange verdächtig seyn muss als sie nicht über die *Nichtunmöglichkeit* des Bezeugten mit sich selbst einig ist. Bis dahin giebt es keinen allgemeingeltenden Erkenntnissgrund für die Freyheit, und in wieferne die philosophische Ueberzeugung mit dem Erkenntnissgrunde steht oder fällt, ist es auch bis dahin in der philosophischen Welt nicht ausgemacht, ob es Freyheit überhaupt gebe oder nicht.

Die *dogmatischen Philosophen*, welche bisher das Zeugniss des Selbstgefühls für die Freyheit durch ihre Beweise gegen alle Einwürfe gerettet zu haben glauben, können sich unmöglich einfallen lassen, die *philosophirende Vernunft* habe durch *sie* die grosse Frage von der Freyheit des Willens befriedigend beantwortet, ohne nicht vorher *drey Partheyen welche das Gegentheil behaupten*, von der Ungiltigkeit ihrer Ansprüche auf philosophirende Vernunft überwiesen zu haben. Auch über die Frage: ob es überhaupt einen Erkenntnissgrund für die Freyheit gebe, zerfällt das philosophische Publikum in eine *verneinende* und in eine *bejahende* Hauptparthey, die sowohl durch ihren Streit gegeneinander, als durch ihre innern Spaltungen das Schauspiel der vier Hauptsekten, und des sonderbaren Kampfes derselben fortsetzen, das aus eben so vielen *Akten* besteht, als die spekulative Philosophie wichtige Probleme bisher aufzuweisen hatte.

Gegen allen Erkenntnissgrund für die Freyheit erklären sich die *Dogmatischen Skeptiker*, welche von der *Grundlosigkeit* des Begriffes der Freyheit überzeugt zu seyn glauben. Man hat läugnen wollen

wollen, daſs dieſe Ueberzeugung aus den Principien des dogmatiſchen Skepticismus nothwendig erfolge, indem dieſer doch wenigſtens ſubjektive Wahrheit zulaſſe, und folglich dem Zeugniſſe des Selbſtgefühls, inſoferne den Beyfall nicht verſagen könne. Freylich giebt der dogmatiſche Skeptiker ſubjektive Wahrheit zu; das heiſst, Uebereinſtimmung der Vorſtellung mit dem Gegenſtande *in wieferne derſelbe gedacht wird.* Allein er erklärt dieſe ſubjektive Wahrheit ſo lange für eine mögliche Täuſchung, als es nicht erwieſen iſt, daſs der Gegenſtand ſo gedacht werden *müſſe*, wie er in der Vorſtellung vorkömmt. Dieſen Beweis, und die von demſelben abhängige Erkenntniſs der *objektiven Wahrheit*, hält er für unmöglich. Wenn er daher auch nicht die *Vorſtellung* der Freyheit läugnen kann, ſo kann er doch eben ſo wenig mit ſich ſelbſt einig werden, ob die Freyheit mehr als eine bloſse Vorſtellung, ob ſie als etwas von der Vorſtellung verſchiedenes denkbar, ob ſie mehr als eine bloſse Einbildung ſey. In wieferne er aber die Denkbarkeit der von der bloſsen Vorſtellung verſchiedenen Freyheit als unerweiſslich anſieht, läugnet er doch wohl allen philoſophiſchen Erkenntniſsgrund für die Freyheit.

Der *Fataliſt* geht noch weiter. Er findet den Begriff der Freyheit nicht nur grundlos, ſondern ſogar *widerſprechend*; weil er ſich keine Willenshandlung denken kann, die nicht durch unvermeidliche abſolute Nothwendigkeit beſtimmt würde. Hieher gehört z. B. der *Materialiſt* der alles Wirken und Leiden des Gemüthes den *Geſetzen der Bewegung*, und der *Pantheiſt* der alles Seyn und Handeln, der hypoſtaſierten Nothwendigkeit, die

er

er für den Grundstoff aller Realität ansieht, unterwirft.

Die *bejahende* Hauptparthey wird kaum durch die unbestimmte Behauptung: dass es überhaupt einen Erkenntnissgrund für die Freyheit gebe, zusammengehalten; so sehr ist sie mit sich selbst über die Frage uneinig: ob dieser Erkenntnissgrund in der natürlichen Vernunft, oder in der übernatürlichen Offenbarung aufzusuchen sey?

Der *Supernaturalist* hält alle Vernunftgründe für die Denkbarkeit der Freyheit für Täuschungen des Eigendünkels der verkehrten Vernunft. Die *natürliche* Freyheit ist ihm gerade das Gegentheil von dem, was sie dem *dogmatischen Theisten* ist. Dieser hält sie für das Vermögen das *Beste*, jener für das Vermögen das *Schlimmste zu wählen* — ein Unvermögen der geschwächten, sich selbst, oder vielmehr der Sinnlichkeit hingegebenen Vernunft, die nur durch übernatürlichen Beystand, Erleuchtung von oben herab, theologische Gnade, in die Freyheit der Kinder Gottes wieder eingesetzt werden kann, seitdem sie Sklavin der Sünde geworden ist. Diese Freyheit ist nur durch Offenbarung erreichbar, und wird den Gläubigen mit dem Lichte derselben zu Theil.

Vergebens ist diese Lehre von der *übernatürlichen Freyheit* durch die Vertheidiger der *natürlichen* als äusserst unphilosophisch erklärt worden. Die älteren Supernaturalisten haben den Namen eines Philosophen als einen Schimpfnamen von sich abgelehnt, und einige neueren glauben ihn dadurch in einen Ehrentitel umzuschaffen, dass sie sich desselben ausschliessend bemächtigen. Der Umstand

dass

dafs sie sich aller Untersuchung über die *Möglichkeit* der Freyheit, die ihnen *Glaubensartikel* ist, enthalten, verschaft ihnen den Vortheil, dafs sie über diese Möglichkeit *unter sich einig sind,* während die guten Köpfe unter ihnen allen philosophischen Scharfsinn aufbieten, um das Unphilosophische an den Blössen der Parthey sichtbar zu machen, welche die Freyheit durch Vernunftgründe zu erkennen vorgiebt.

Leider! sind die Vertheidiger der Freyheit durch Vernunftgründe, welche über diese Streitfrage die vierte Parthey ausmachen, eigentlich nur noch darüber nicht einverstanden: *was sie sich unter der Freyheit zu denken haben.* So findet z. B. der *Determinist* die Freyheit nur in der Abhängigkeit des Willens von Gesetzen, die durch Vernunft *erkannt* sind, und in so ferne denselben von der Sinnlichkeit unabhängig machen; der *Aequilibrist* hingegen in der gänzlichen Unabhängigkeit des Willens von der Vernunft so wohl als von der Sinnlichkeit. Beyde beschuldigen sich gegenseitig des Fatalismus, den dieser in der moralischen Nothwendigkeit, und dem nothwendigen Bestimmtwerden; jener aber in dem gänzlichen Gleichgewichte, und der blinden Willkühr zeigen zu können glaubt. So wird z. B. dem *Deterministen* vorgeworfen seine Freyheit sey ein leeres Wort, womit er sich und andere täusche; und seine moralische Nothwendigkeit nur ein milderer Name für den unüberwindlichen Zwang. Es sey ganz einerley, ob der Wille durch Sinnlichkeit oder durch Vernunft genöthiget würde, wenn er nur durch etwas was nicht er selbst ist bestimmt werde. In beyden Fällen sey dasjenige, wodurch

er bestimmt werde, das von ihm unabhängige Naturgesetz. Die Vernunft, oder *das Vermögen den nothwendigen Zusammenhang unter den Dingen an sich einzusehen*, hienge ganz von dem nothwendigen Zusammenhange der Dinge, und durch sie der Wille von eben demselben ab. Durch diesen nothwendigen Zusammenhang bestimmt werden, könne doch unmöglich *frey* handeln heissen. Durch Sinnlichkeit bestimmt werden wäre eben so viel als durch *einzelne* Eindrücke der Dinge; durch Vernunft bestimmt werden eben so viel als durch den *Zusammenhang* der Dinge genöthiget seyn. Warum soll der Zusammenhang der Dinge meinen Willen weniger Gewalt anthun, als der einzelne Eindruck? warum dieser meine Ereyheit aufheben, jener aber sie sogar ausmachen helfen? u. s. w. Es dürfte freylich nicht den Deterministen an Antworten fehlen, ob sie aber auch allgemein befriedigend seyn würden, muss hier unentschieden bleiben. Keine der bisherigen wenigstens hat auch nur die übrigen dogmatischen Vertheidiger der natürlichen Freyheit, vielweniger aber die drey andern Partheyen überführt, deren Daseyn und Fortdauer laut genug zeuget, dass in der philosophischen Welt über die Grundwahrheit der Moralität so wenig als über die Grundwahrheit der Religion etwas allgemeingeltendes feststeht.

Ueber

Ueber den
ersten Grundsatz
der Moral.

Wenn unter dem *Sittengesetz* die Richtschnur verstanden wird, welche von der Vernunft für gewisse menschliche die willkührlichen genannte Handlungen bestimmt (vorgeschrieben oder nur erkannt??) wird; so sind die Philosophen ziemlich unter sich einig, dass es in dieser weiten Bedeutung des Wortes, die jeder nach seiner Weise näher erklärt, ein Sittengesetz gebe. Versteht man aber ein Gesetz darunter, das sich unter allen möglichen dadurch unterscheidet, dass es nur in so ferne beobachtet werden kann als es keinem andern Zwecke untergeordnet wird, ein Gesetz, welches nur in so ferne erfüllt werden kann, als es lediglich um seiner selbst willen erfüllt wird, ein Gesetz, dass sich mit keiner Sanktion, bey der die Abhängigkeit des menschlichen Willens von Lust und Unlust zum Grunde liegt, verträgt: so wird man nur von sehr wenigen verstanden, von den meisten für einen grillenhaften Schwärmer angesehen, und fast alle werden darüber einig seyn, dass es in diesem Sinne kein Sittengesetz gebe *).

So verschieden man auch in der philosophischen Welt über das Wesen des Sittengesetzes d. h. über den *Grund der Verbindlichkeit* desselben, gedacht hat, so sehr scheint man bisher darüber ein-

*) Wenigstens alle mir bekannten Philosophen bis auf *Kant*, und alle mir bekannten Theologen bis auf — *Jesus Christus*.

Staats-Bibliothek Bamberg

verstanden gewesen zu seyn, dass jener *Grund* keineswegs unabhängig von Lust und Unlust gedacht werden, und dass dasjenige, was man bisher Sittengesetz genannt hat, entweder *nur durch* oder wenigstens *nicht ohne* die Sanktion von Lust und Unlust Gegenstand unsres Willens seyn könne. Allein eben diese Einhelligkeit dürfte wohl als ein gemeinschaftliches Missverständniss verdächtig werden, wenn man den Streit der Philosophen über den Grund der sittlichen Verbindlichkeit, oder welches eben so viel heisst über die Frage, mit welcher das Sittengesetz steht oder fällt als unpartheyischer Zuschauer genau ins Auge fasst, und am Ende gewahr wird, dass eben jene Unentbehrlichkeit von Lust und Unlust zur Verbindlichkeit des Sittengesetzes, die Scheidewand ist, durch welche die philosophische Welt über den Grundbegriff der Sittlichkeit selbst in *zwey entgegengesezte Partheyen* getrennt wird, die, so lange diese Scheidewand besteht, sich unmöglich vereinigen können.

Die eine dieser Partheyen glaubt den Grund der Verbindlichkeit des Sittengesetzes in der Empfänglichkeit des Gemüthes für Lust und Unlust gefunden zu haben. Sie hält die Vernunft bloss für die *Auslegerinn*, oder höchstens für die *Concipistin* des Sittengesetzes, nicht für die *Gesetzgeberinn*, welchen Rang sie dem Triebe zum Vergnügen einräumt, der denselben nach der Meynung einiger dieser Parthey höchstens mit der Natur der *Dinge ausser uns* in so ferne theilt, als diese mehr oder weniger geschickt sind ihn zu befriedigen. Die andere Parthey sucht den Grund der Verbindlichkeit des Sittengesetzes in der Vernunft auf, und erkennt die Vernunft für die *Gesetzgebende*,

bende, den Trieb nach Vergnügen aber nur für die *ausübende Gewalt* im Regimente des menschlichen Geistes. Man kann es dieser Parthey nicht wohl verdenken, wenn sie die *theoretische Tugend* der erstern für blosse *Klugheit* erklärt, und den Namen der *Weisheit* ausschliessend für die Ihrige vorbehält. Allein eben so wenig dürften die Gründe ganz verwerflich seyn, mit welchen jene gegen alle Trennung der gesetzgebenden und ausübenden Gewalt bey den moralischen Bestimmungsgrunde des Willens protestieren. Wenigstens haben sich die vorzüglichsten Köpfe dieser Parthey bisher durch keine Antwort überzeugt gefunden, welche ihnen die Gegenparthey auf die Fragen gegeben hat: „Ob die Vernunft und ihre Gesetze ohne Dazwischenkunft vom Vergnügen und Missvergnügen auch wohl das Vermögen hätte den Willen zu bestimmen? und wenn sie dasselbe erst durch den Trieb nach Vergnügen erhielten, ob nicht dann von demselben alle gesetzliche Kraft des Sittengesetzes abhienge?" Ohne hier zwischen diesen Partheyen entscheiden zu können und wollen, müssen wir uns gegenwärtig begnügen, die innere Verfassung derselben und ihr Verhältniss gegeneinander historisch zu beleuchten.

Das moralische Gesetz ist durch den Grund seiner Verbindlichkeit, worin derselbe auch immer bestehen mag, sowohl *gegeben,* als vermittelst desselben allein *erkennbar.* Die Frage: „giebt es einen Erkenntnisgrund für das moralische Gesetz?" müsste also eben so viel heissen, als: „giebt es einen Grund der Verbindlichkeit," oder auch sogar: „giebt es überhaupt ein moralisches Gesetz?" Nichts kann meines Erachtens der Menschheit zur

grösseren Ehre gereichen, nichts die Heiligkeit des moralischen Gesetzes in ein auffallenderes Licht setzen, und den Primat der praktischen Vernunft über die theoretische einleuchtender darthun, als der höchstmerkwürdige Umstand: dass es in der philosophischen Welt nie die Frage war und seyn konnte: ob es ein moralisches Gesetz gebe, sondern dass dasselbe immer als vorhanden vorausgesetzt wurde, dass über die Frage: giebt es einen Erkenntnissgrund für das moralische Gesetz? keine verneinende Parthey aufgestanden ist, und dass die wirklich streitige Frage über den Grund der Verbindlichkeit des moralischen Gesetzes, nie den Sinn hatte: ob es einen solchen Grund gebe? sondern nur *worin derselbe bestehe* *).

Die eine Hauptparthey, welche diesen Grund in der Empfänglichkeit für Lust und Unlust aufsucht, findet denselben entweder in einer ursprünglichen und natürlichen, oder aber in einer erworbenen und erkünstelten Einrichtung dieser Empfänglichkeit, und trennt sich hierüber in zwey sehr entgegengesetzte Partheyen.

Aeusserlich bestimmter subjektiver Grund der moralischen Verbindlichkeit.

Der Trieb nach Vergnügen, behauptet die eine dieser Partheyen, würde sich selbst und seiner ursprüng-

*) Von einzelnen frechen und aller Sittlichkeit offenbar Hohn sprechenden Schriftstellern kann unter der Rubrike einer besondern Parthey so wenig die Rede seyn, als von Missgeburten und Auswüchsen in der Klassifikation der Naturgattungen.

ursprünglichen Einrichtung überlassen, einzig und allein dem Gesetze der Sinnlichkeit folgen, wie dieses wirklich bey allen übrigen Thieren, und bey allen Völkern in eben dem Verhältnisse der Fall ist, in welchem sich dieselben dem ursprünglichen *Stande der Natur* nähern. Wenn also gegenwärtig der Trieb nach Vergnügen bey kultivierten Nationen ausserdem noch einem andern und ihm so ganz fremden Gesetze, als das moralische sey, Sanktion gäbe; so müsse er diese ihm unnatürliche Richtung von *aussen her*, durch künstliche Bildung oder Zwang erhalten haben, und der Grund der Verbindlichkeit des moralischen Gesetzes, so wie der durch ihn bestimmte Unterschied zwischen Tugend und Laster wäre der menschlichen Natur vielmehr aufgedrungen, als eigenthümlich und angebohren. Wirklich könne das Sittengesetz unmöglich Naturgesetz für den menschlichen Willen seyn; denn sonst müsste es von allen befolgt, oder doch wenigstens von allen erkannt werden; es könnten unmöglich sogar unter den kultiviertesten Nationen Gewohnheiten und positive Gesetze eingeführt seyn, die dem Sittengesetze geradezu widersprechen; was bey einem Volke Laster ist, könnte nicht beym andern Tugend und umgekehrt heissen u. s. w.

Nur hierüber sind die Anhänger dieser Meynung noch nicht ganz unter sich einig geworden, ob sie ihren *künstlichen* Grund der moralischen Verbindlichkeit mehr in der Erziehung und Gewohnheit (wie z. B. *Montaigne*) oder mehr in der *bürgerlichen* Gesellschaft (wie z. B. *Mandeville*), oder in beyden zugleich aufsuchen sollen. Die scharfsinnigsten halten sich gemeiniglich an das

letztere; doch so: dass sie dabey Erziehung und Gewohnheit der bürgerlichen Gesellschaft unterordnen. Sie halten die moralischen Gesetze für Einschränkungen des sinnlichen Triebes der einzelnen Menschen, durch eben dieselben sinnlichen Triebe der ganzen Gesellschaft; und glauben, dass die Gesellschaft durch ihr blosses Uebergewicht an physischer Stärke und Klugheit über jedes einzelne Mitglied in Stand gesetzt sey, mit den Handlungen die zu ihrem Nachtheil gereichen erkünstelte physische Uebel (Strafen) und mit den Handlungen die ihren Vortheil befördern erkünstelte Vortheile (z. B. *Ehre*) zu verbinden, und auf diese Weise mit Beyhülfe von Erziehung und Gewohnheit eine künstliche Vorstellungsart hervorzubringen, die man für natürlich zu halten versucht würde, wenn nicht der unaufhörliche Widerspruch zwischen den Forderungen des Eigennutzes und der Gesellschaft, auch an dem kultiviertesten Menschen so auffallend unterscheiden liesse, was der Natur eigenthümlich angehöre, und was ihr durch äussere Umstände aufgedrungen wäre.

Gemeiniglich erklären sich die *dogmatischen Skeptiker* für diese Meynung, wenn sie sich über den Grund der moralischen Verbindlichkeit diejenige Auskunft geben wollen, die sie ihren Grundsätzen gemäss blos unter den Bedingungen der subjektiven Wahrheit, *Gewohnheit*, *Erziehung*, *Erfahrung* u. s. w. aufsuchen können.

Uebrigens wird die Parthey, welche sich für den künstlichen Grund der moralischen Verbindlichkeit erklärt, von allen übrigen beschuldiget, dass sie allen eigentlichen Unterschied zwischen Tugend

gend und Laster aufhebe, und das Sittengesetz zwar den Namen nach behaupte, aber in der Sache selbst läugne. Am meisten wird es ihr von der zweyten Parthey, welche den Grund der moralischen Verbindlichkeit in dem *natürlichen* Triebe nach Vergnügen entdeckt zu haben glaubt, verdacht, dass sie die Sittlichkeit für einen unnatürlichen und gewaltsamen Zustand des Menschen erkläre, da doch der menschlichen Natur nur durch Unsittlichkeit Gewalt angethan würde, und der Mensch nach dem *Zeugnisse der Erfahrung* sich in eben dem Verhältnisse besser befände, als er moralischer geworden wäre. Allein sie stellen ihren Gegnern mit genau so vieler Zuversicht ebenfalls das Zeugniss der Erfahrung entgegen, durch welches sie erhärten zu können glauben, dass es unter allen kultivierten Nationen, zumal unter denjenigen, bey denen am meisten von Moralität gesprochen würde, weit mehr Laster als Tugend gebe: dass der *Weise* und seine Glückseligkeit ein blosses Ideal wäre, der wirklich existierende Freund der Tugend aber, nicht nur meistens durch das schlimmste äussere Schicksal gedrückt, sondern auch durch zahllose innere Leiden, und den qualvollsten Kampf mit sich selbst um den Genuss seines Lebens gebracht würde, und dass endlich das Laster ein eben so sehr erkünstelter Zustand als die Tugend selbst, und die traurigen Folgen desselben dem Menschen in eben dem Verhältnisse fremde wären, als dieser, ohne etwas von einem moralischen Gesetze gehört zu haben, seiner Natur überlassen, von dem Zwange der ihm in der bürgerlichen Gesellschaft angethan würde, frey lebte u. s. w.

Ohne mich in den Streit dieser Partheyen mischen zu können, glaube ich hier nur anmerken zu dürfen, dass die *äussere Erfahrung* wohl von beyden mit ziemlich gleichem Rechte für ihre Behauptungen angeführt werden dürfte, die *innere* aber die sich nicht mittheilen, auch nicht auf Treu und Glauben annehmen lässt, nur jeden für sich zu überzeugen vermöge, ob ihm der Zustand der Moralität *natürlich* sey oder nicht.

Innerlich bestimmter subjektiver Grund der moralischen Verbindlichkeit.

Zerfällt doch aber auch selbst jene zweyte Parthey, welche die Sittlichkeit von einem auf die ursprüngliche Empfänglichkeit für Vergnügen und Misvergnügen gegründeten Naturgesetze ableitet, in zwey andere entgegengesetzte Partheyen, wovon die eine den durch Vernunft geleiteten Trieb nach *Vergnügen überhaupt* so wenig für den ächten Grund der moralischen Verbindlichkeit anerkennt, dass sie diesen Grund vielmehr durch einen besondern dem Menschen eigenthümlichen *Sinn*, den sie den *moralischen* nennt, erklären zu müssen glaubt; während die andere diesen Sinn für schlechterdings überflüssig hält, und dem bekannten von seinen Gegnern vielleicht zu sehr herabgesetzten und von seinen Vertheidigern zu sehr erhobenen *Systeme des Epikurs* beypflichtet.

Da die neuen Epikuräer auf der einen Seite überzeugt sind, dass jedes Vergnügen, so geistig auch immer der Gegenstand davon seyn möge, nur durch *Sinnlichkeit* genossen werden könne; da sie auf der andern Seite die Sinnlichkeit entweder für eine

blosse

bloſſe Eigenſchaft der Organiſation anſehen, oder doch wenigſtens dieſelbe nicht unabhängig von der Organiſation zu denken vermögen; ſo ordnen ſie alle *Arten* von Vergnügen dem *Phyſiſchen*, als der einzig möglichen *Gattung* unter, und erkennen den *Zuſtand des Körpers* für die einzige oder doch die erſte und letzte Quelle aller Glückſeligkeit und alles Elendes. Dieſes vorausgeſetzt erklären ſie, die im moraliſchen Geſetze beſtimmte Weiſe zu handeln, oder die *Tugend*, für das einzige *Mittel* zu dem nothwendigen *Zwecke* des menſchlichen Willens, nämlich der *Glückſeligkeit*, oder der gröſsten möglichen Summe angenehmer Empfindungen in dem höchſten Grade und der längſten Dauer. Da nun jedes Mittel nur durch den Zweck beſtimmt und nothwendig gemacht würde, ſo wäre der Trieb nach Glückſeligkeit der wahre und einzige in der menſchlichen Natur vorhandne Grund der moraliſchen Verbindlichkeit, zumal da die Vernunft eigentlich nichts anders als eine Modifikation der Sinnlichkeit, das Vermögen den Zuſammenhang der Dinge wahrzunehmen, ſey.

Den Anhängern dieſes Syſtems, zu welchem ſich unter andern vorzüglich die *Materialiſten* bekennen, wird von den Vertheidigern des *moraliſchen Sinnes* Schuld gegeben: ihre Theorie wäre nichts weiter als ein wohlberechnetes Syſtem des Eigennutzes und der verfeinerten Wolluſt.. Die eigentliche Moral, die ſich mit jener Theorie durchaus nicht vertrage, müſſe zwar auch *Vergnügen* als Triebfeder des Willens annehmen, aber ein Vergnügen von ganz anderer Art, welches ſich durchaus nicht auf das *Phyſiſche* zurückführen lieſſe. Es ſey zwar nicht zu läugnen, daſs ſelbſt auch die Forderun-

derungen des wohlverstandenen Eigennutzes durch die Beobachtung des moralischen Gesetzes erfüllt würden. Allein wenn der Eigennutz, als der Grund der moralischen Verbindlichkeit angenommen würde; so würde selbst die Beobachtung des Sittengesetzes in den meisten Fällen, len, wo nicht gar durchgängig, unmöglich seyn. Denn es würde, um aus den Folgen einer Handlung seine Pflicht zu erkennen, eine *Berechnung* erfordert werden, welcher auch der aufgeklärteste Verstand selten oder gar nie gewachsen seyn würde. Diese Berechnung könne nur durch ein natürliches Gefühl erspart werden, welches die Pflichtmäfsigkeit einer Handlung durch Vergnügen, die Pflichtwidrigkeit aber durch Misvergnügen ankündigte; und zwar durch ein Vergnügen, das sich von allem gröberen und feineren *Sinnlichen* dadurch unterscheidet, dafs es kein Gefühl unsers *eigenen* verbesserten Zustandes, das heifst, dafs es ganz *uneigennützig* sey. Es müfsten also im menschlichen Gemüthe zwey ganz verschiedene Grundtriebe angenommen werden, wovon der eine *eigenes* der andere aber *fremdes* Wohlbefinden zum Zwecke hätte; so wie die der menschlichen Natur angemessene Glückseligkeit nur in der Befriedigung dieser beyden Triebe bestehen könne, in einer Befriedigung die nur in so ferne möglich wäre, als der eigennützige Trieb dem uneigennützigen untergeordnet, mit demselben harmonisch zusammen wirke.

Dieser uneigennützige Trieb, erwiedert der Epikuräer, ist nichts anders als der eigennützige selbst, aber durch Vernunft modificiert. Alles Vergnügen ist Gefühl des eigenen verbesserten Zustandes,

des, und ich kann mich für den verbesserten Zustand eines andern nur in so ferne interessiren,, als mir derselbe Vergnügen, das heisst, Empfindung meines eigenen verbesserten Zustandes gewährt. Es lassen sich auch bestimmt genug die Wege angeben, auf welchen der eigennützige Trieb zu dieser Verfeinerung gelangt, durch die er keineswegs seine vorige Natur ablegt. Mit dem Eintritt in die bürgerliche Gesellschaft hat der einzelne Mensch sein Wohl und Weh gröstentheils in die Hände der Gesellschaft niedergelegt. Sein Bestes hängt von dem Besten der Gesellschaft ab. Er kann seinen Genuss nur in so ferne sicher stellen, als er den Genuss anderer ungestört läst, und er kann für die Vervielfältigung seines Genusses nicht besser sorgen, als wenn er den Genuss anderer befördert. In eben dem Verhältnisse als er sich selbst zu vergessen scheint, wird er der ganzen Gesellschaft wichtiger, und erwirbt er sich Ansprüche auf Vortheile, die ihm nur die ganze Gesellschaft zu gewähren mächtig genug ist, Vortheile aus deren Wichtigkeit sich das Aufopfern mancher kleineren Güter, und das freywillige Aufsichnehmen grösserer aber ungewisser Uebel sehr wohl erklären läst. Geschieht es endlich dass der Tugendhafte bey den zum Vortheil anderer Menschen unternommenen Handlungen aufhöre, sich alles eigennützigen Zweckes bewusst zu seyn, und dass er die Tugend nicht mehr für ein blosses Mittel sondern für den Zweck selbst anzusehen anfängt: so verliert er nichts dabey, und er gelangt auf eben demselben Wege dazu, wie der Geitzige, der sein Geld allen Vortheilen vorzieht die ihm der Gebrauch desselben als eines blossen Mittels verschaffen könnte.

Inner-

Innerlich bestimmter objektiver Grund der moralischen Verbindlichkeit.

Diesen Streit glaubt eine dritte Parthey entschieden zu haben, die den Grund der moralischen Verbindlichkeit in der *Vernunft* entdeckt zu haben vorgiebt. Dieser Grund, meynt sie, kann weder in einem künstlichen noch in einem natürlichen Triebe, weder in dem physischen noch auch in dem moralischen Gefühle, sondern nur in demjenigen *Objekte* liegen, das dem Willen nicht durch die Sinnlichkeit sondern einzig durch die Vernunft vorgehalten wird: und dieses Objekt heisst *Vollkommenheit.* Die Vernunft kann ihrer Natur zufolge nichts anderes billigen als das Vollkommene. In wieferne daher der Wille nach Vollkommenheit strebt, handelt, er dem Naturgesetze der Vernunft, und nicht dem Instinkte gemäss, von keinem eigennützigen Triebe, sondern durch die uneigennützige Schätzung des innern Werthes bestimmt. Schade nur dass sich die Anhänger dieser Parthey über die Bedeutung des Begriffes von Vollkommenheit bisher so wenigvereinigen konnten!

Einige verstehen nichts anderes als diejenige Beschaffenheit der Dinge darunter, wodurch dieselben Gegenstände angenehmer Empfindungen werden, die *Einheit* des *Mannichfaltigen* im Objekte, wodurch dasselbe unser Vorstellungsvermögen zugleich *leicht* und *stark*, das heisst, *angenehm* beschäftiget. Freylich hängt diese Beschaffenheit in wieferne sie an den Dingen vorhanden seyn soll nicht von unserer Sinnlichkeit, aber auch eben so wenig von unsrer Vernunft ab. Als blosse Vollkommenheit, ein Abstraktum, kann sie freylich nur

durch

durch *Vernunft* vorgeſtellt, das heiſst, *gedacht* werden; aber in wieferne ſie als Beſchaffenheit eines Gegenſtandes, als Concretum, Vergnügen erwecken ſoll, muſs ſie *empfunden*, durch *Sinnlichkeit* vorgeſtellt werden. Das Vermögen der Vollkommenheit uns zugefallen hängt alſo eben ſo ſehr von dem *Empfindungsvermögen* als von der Vollkommenheit ſelbſt ab. Das Streben nach Vollkommenheit würde alſo im Grunde eben ſo viel als der Trieb nach Vergnügen heiſſen und der Vertheidiger des Grundſatzes der Vollkommenheit würde bey ſeiner Fehde mit dem Epikuräer, mit dem er in der Sache ſelbſt einverſtanden wäre, über nichts als Worte zanken. Wirklich würde es ganz unbegreiflich ſeyn, wie Philoſophen, welche jedem Gegenſtande, in wieferne er Vergnügen gewähren kann, Vollkommenheit einräumen, und in ihren Schriften bey jeder Gelenheit die *grobſinnliche Luſt* undeutliche Vorſtellung von der Vollkommenheit des Körpers nennen (z. B. ſelbſt der vortrefliche *Moſes Mendelsſohn*) gleichwohl die Vollkommenheit zu einem ausſchlieſſend der Vernunft angehörigen Objekte machen können; wenn man nicht durch tauſend ähnliche Fälle gewohnt wäre, unſre neuern philoſophiſchen Schriftſteller mit den Bedeutungen der Worte ſehr willkührlich verfahren zu ſehen.

Um dem Worte *Vollkommenheit* einen Sinn zu geben, in welchem es wenigſtens bey der Frage über den Grund der moraliſchen Verbindlichkeit, etwas von der Vernunft allein abhängiges bedeuten ſoll, erklären andere die Vollkommenheit, welche dem moraliſchen Geſetze zum Grunde liegen ſoll: für Uebereinſtimmung des Willens mit den Geſetzen der Vernunft. Sie nehmen alſo die *Folge*

der

der moralischen Verbindlichkeit für den *Grund* derselben an; und drehen sich unvermerkt im Cirkel herum.

Andere endlich glauben sich bequemer auszudrücken, indem sie die Vollkommenheit für die Zusammenstimmung aller unserer Neigungen und Fähigkeiten sowohl unter einander selbst, als zu ihrem gemeinschaftlichen *Zweck* erklären, eine Zusammenstimmung, welche durch *Vernunft allein* möglich und nothwendig gemacht würde. Sie können zwar, wie sie sich ausdrücken, über den *Namen* nicht sowohl einig werden, den sie diesem Zwekke zu geben hätten; ob er ebenfalls wieder Vollkommenheit, ob er gröſste mögliche Entwicklung unsrer Fähigkeiten, ob er gröſste mögliche Wirksamkeit unsrer Kräfte, ob er gröſstes mögliches Wohl des menschlichen Geschlechtes u. d. m. heissen soll. Dafür aber sind sie unter sich (und ohne es selbst zu wissen mit ihren Gegnern) einverstanden, daſs alle diese Zwecke sich dem Willen nur durch das Vergnügen, das sie ihm verheissen, empfehlen, und *folglich für denselben weiter nichts als Mittel zu seinem obersten Zwecke — dem Vergnügen — seyn können.*

Aeusserlich bestimmter objektiver Grund der moralischen Verbindlichkeit.

Der philosophirende *Supernaturalist*, der zwar auch den Grund der moralischen Verbindlichkeit in der Vollkommenheit, aber in der Vollkommenheit als *Substanz* vorgestellt, d. h. in der Gottheit, aufsucht, lächelt mitleidig über diese vergeblichen Versuche der *blinden Heiden* sich eine Moral

Moral ohne Gott, ein Gesetz ohne Gesetzgeber erkünsteln zu wollen, und findet in der Uneinigkeit der *Naturalisten* über den Grund des Sittengesetzes die nothwendige Folge der verkehrten Anschläge der sich selbst überlassenen Vernunft. Ihm ist es unbegreiflich, wie die Bestimmung eines Gesetzes, von dem die Glückseligkeit der Menschen, oder vielmehr die Verherrlichung der Gottheit abhängt, der *menschlichen* Vernunft, die erst durch Beobachtung dieses Gesetzes zum Gebrauch ihrer Kräfte gelangen sollte, überlassen seyn könnte; der menschlichen Vernunft, die ihre gänzliche Untüchtigkeit zur moralischen Gesetzgebung schon dadurch genugsam bewiese, dass sie nicht einmal durch ihre vornehmsten und berühmtesten Repräsentanten über den Grund der moralischen Verbindlichkeit mit sich selbst einig werden könnte; und wenn sie endlich auch noch so sehr mit sich selbst darüber einig wäre, ob und was sie den Menschen vorzuschreiben hätte, dennoch erst von dem Triebe nach Vergnügen erwarten müsste, dass er ihre Vorschriften zu wirklichen Gesetzen erhübe. Dem Supernaturalisten ist daher der Wille der Gottheit die einzige Quelle der moralischen Gesetze, und die *Abhängigkeit des Menschen von Gott* der eigentliche Grund der Verbindlichkeit jener Gesetze. Ein Glück, wenn der Supernaturalist philosophisch genug denkt, um den Willen der Gottheit durch *eine Vernunft* bestimmen zu lassen, welche nur die Schranken abgerechnet, *menschlich* ist. Denn giebt er der *göttlichen Vernunft* eine ganz andere Natur, die theils unbegreiflich, theils das Gegentheil der menschlichen seyn soll, so ist er genöthiget, den göttlichen *Willen unfehlbare* Ausleger seiner unbegreiflichen Rathschlüsse aufstellen,

Unterdrückung der menschlichen Vernunft, Glauben an Widersprüche gebiethen, und an allem was der menschlichen Natur zuwider ist, Wohlgefallen finden zu lassen. Die Moral, die auf diesem Wege gefunden wird, ist noch heut zu Tag die sittliche Richtschnur von mehr als der einen Hälfte der christlichen Welt.

Aber auch der aufgeklärteste Supernaturalist muss den Knoten durch ein Wunder der übernatürlichen Gnade zerhauen lassen, wenn er den menschlichen Willen, durch das, was er den Grund der moralischen Verbindlichkeit nennt, nämlich durch die Abhängigkeit von dem göttlichen, ohne Dazwischenkunft von Liebe, Hoffnung, Furcht, und also vom *Triebe nach Vergnügen* unabhängig bestimmen lassen will.

Bey aller Verschiedenheit der bisher angeführten Meynungen über den Grund der moralischen Verbindlichkeit, oder welches eben so viel ist, über das Wesen der Sittlichkeit, ist man gleichwohl in der philosophischen Welt ziemlich einig darüber, dass die Moral eine *Wissenschaft* im strengsten Sinne des Wortes sey, welche an Evidenz ihren Rang gleich nach der *Mathematik* einnähme. Da man es nun für ausgemacht annimmt, dass jede eigentliche Wissenschaft einen *ersten Grundsatz* haben müsse: so hat man auch für die Moral einen solchen Grundsatz aufgesucht, — und genau so viele von einander abweichende erste Grundsätze aufgefunden als man Gründe der Verbindlichkeit entdeckt hat. Jede Parthey versichert von

dem

dem Ihrigen, dass derselbe allen Bedingungen eines wissenschaftlichen ersten Grundsatzes entspreche, dass er *einzig*, *allgemein* und für sich selbst, ohne eines Beweises aus der Wissenschaft die er begründen soll zu bedürfen, *einleuchtend* sey, und widerlegt bis auf den heutigen Tag die ebenfalls einzigen, allgemeinen und einleuchtenden Grundsätze aller andern Partheyen.

Es ist begreiflich genug, *warum* sich die meisten akademischen Lehrer der Moralphilosophie über den Grundsatz vereiniget haben, der das moralische Gesetz (angeblich oder wirklich) durch Vernunft bestimmen lässt, dasselbe nicht offenbar dem Eigennutze unterwirft, und wie *Kant* sich irgendwo ausdrückt: „der Tugend die Ehre erweisst das „Wohlgefallen und die Hochschätzung für sie ihr „unmittelbar zuzuschreiben, und ihr nicht gleich„sam ins Gesicht zu sagen, dass es nicht ihre „Schönheit sondern nur unser Vortheil sey der uns „an sie knüpfe." — „Die neuere Philosophie" (schreibt einer unsrer verdienstvollsten akademischen Lehrer,*) der hier nur noch hätte hinzusetzen sollen: die neuere Philosophie der *teutschen Professoren*) „hat das erste Principium der Sittenlehre so „ausgedrückt: *Wir müssen uns so vollkommen ma„chen als möglich.* Der kürzeste Weg sich von „dieser Grundwahrheit zu überzeugen, ist der, „den die meisten gewählt haben, nemlich es aus „der *Natur des Willens* herzuleiten. Wir können „nichts begehren, sagen sie, was uns nicht gefällt, „oder

*) Herr *Eberhard* in der in seinen Neuesten vermischmischten Schriften Halle 1788. befindlichen Abhandlung, Ueber den moralischen Sinn. S. 208 und 209.

„oder was wir uns nicht anschauend, als gut; und „nichts verabscheuen, was uns nicht misfällt, oder „was wir uns nicht anschauend als böse vorstellen. „Wenn also (?) *das* gut ist, wodurch unsre Voll„kommenheit vermehrt, oder unsre Unvollkom„menheit vermindert wird, so müssen wir unsre „Vollkommenheit wollen, und unsre Unvollkom„menheit nicht wollen. Die Sache hat ihre Rich„tigkeit.“ — Sie hat freylich ihre Richtigkeit, in wie ferne keine der vier Partheyen, die über den Grund der moralischen Verbindlichkeit getrennt sind, Bedenken tragen kann, dieses ganze Räsonnement zu unterschreiben, und es gleichwohl der einen unbenommen bleibt den innern Unterschied zwischen Tugend und Laster, der andern — die Uneigennützigkeit der sittlichen Handlungen, und der dritten — den *natürlichen* Ursprung des Sittengesetzes zu läugnen. Denn es kömmt bey der angeführten Erörterung alles darauf an was unter *Gut* und *Böse*, *Vollkommenheit* und *Unvollkommenheit* gedacht wird, d. h. gerade auf die Punkte, über welche sich die vier Partheyen bis auf diesen Augenblick nicht vereinigen konnten. Der berühmte Schriftsteller versteht unter *unsrer Vollkommenheit* wie aus dem folgenden erhellt, *angemessene Thätigkeit unsrer Kräfte*, welches, wenn der Zweck dieser Thätigkeit *moralisch* ist — denn diess soll wohl durch *angemessen* ausgedrücket werden? — allerdings eine sehr edle Bedeutung des Wortes ist. Allein leider! kann er, so lange er mit den drey übrigen Partheyen, über den Begriff des *Angemessenen*, des mit der Natur unsres Willens übereinstimmenden, den er voraussetzt, nicht einig geworden ist, nicht verhindern, dass die Formel: *mache dich selbst so vollkommen*

als

als möglich, nicht für die *eine* Parthey eben ſo viel heiſſe, als: verhalte dich ſo, daſs dein eigennütziger Trieb durch den Zwang, den ihm die Geſellſchaft anthut, ſo wenig als möglich beſchränkt werde; für die *andere*: — mache dich ſo genuſsfähig, als du kannſt, und für die *dritte*: — thue was der Wille der Gottheit durch ſeine unfehlbaren Ausleger, die *Bibel*, oder die *Kirche* von dir fordert. — Ohne mich hier für oder wider eine dieſer vier Partheyen erklären zu können und zu wollen, vermag ich gleichwohl nicht das Geſtändniſs zurück zu halten, daſs mir jeder erſte Grundſatz der Moral, der den Grund der ſittlichen Verbinlichkeit nicht unabhängig vom Triebe nach Vergnügen feſtſetzt, nur durch eine *moraliſche* Erklärung ſeines Wortſinnes, derjenigen Bedeutung fähig ſcheint, die er begründen, nicht vorausſetzen ſollte.

Ueber den erſten Grundſatz des Naturrechts.

Noch gröſſer, wo möglich iſt die Uneinigkeit der Philoſophen über den Grundbegriff des Naturrechts. Allein ich glaube mich der hiſtoriſchen Erörterung darüber ſchon aus dem Grunde überheben zu können, weil ſich die verſchiedenen bisher aufgeſtellten erſten Grundſätze dieſer Wiſſenſchaft, mit denen der Moral in eine und ebendieſelbe Haupteintheilung zuſammenfaſſen laſſen. Wer indeſſen die ſehr beträchtliche Anzahl derſelben der Reihe nach kennen zu lernen wünſcht, kann ſeine Neugierde aus neueren Schriften über das Natur-

 recht

recht befriedigen*). In einer derselben **) wird nach einer sehr treffenden Prüfung aller bisher bekannt gewordenen ersten Grundsätze, das Resultat aufgestellt, „dass das Naturrecht entweder gar nicht oder doch nicht in dem Umfang und in der Form die es itzt habe zur Zahl der Wissenschaften gehöre." Ich glaube fast jeder Leser der nicht selbst einen neuen ersten Grundsatz gefunden hat, dürfte durch die Gründe des Verfassers überzeugt werden.

Man ist nicht einmal über den Begriff von *Recht* überhaupt einig, verwechselt bald das Naturrecht mit der Moral, und hält es bald für ganz unabhängig von derselben, bald so genau mit ihr in einander fliessend, dass man auf die genaue Bestimmung ihrer beyderseitigen Gränzen Verzicht thun zu müssen glaubt.

Am aller auffallendsten aber äussert sich der Mangel eines durchgängig bestimmten allgemeingeltenden ersten Grundsatzes an dem äusserst misslichen Zustande des Naturrechtes; und dieser missliche Zustand an den noch ganz unentschiedenen höchst wichtigen Fragen über Leibeigenschaft, Todesstrafen, Fürstenrechte u. s. w. und an der noch immer fortdauernden Gleichgültigkeit und Verachtung, womit das Naturrecht von den meisten Rechtsgelehrten angesehen und behandelt wird; wofür

*) Ich würde hiezu den scharfsinnigen *Versuch über den Grundsatz des Naturrechts*, Leipzig bey Göschen 1785. von einem unsrer vorzüglichsten philosophischen Rechtsgelehrten Herrn Professor D. *Hufeland* vorschlagen.

**) In *Flatts* vermischten Versuchen Ideen zur Revision des Naturrechts.

wofür dasselbe schrecklich genug durch die Barbarey gerächt wird, in welcher die positive Jurisprudenz im ganzen genommen hinter den übrigen Fakultätswissenschaften zurückgeblieben ist, und aus welcher sie selbst nach dem einstimmigen Geständnisse unsrer wenigen philosophischen Rechtsgelehrten schlechterdings nur durch ein vollendetes und auf allgemeingültigen Principien feststehendes Naturrecht emporgehoben werden kann. Seitdem die *religiösen* Vorurtheile an Zahl und Einfluss verlohren haben, sind die *politischen*, wo nicht zahlreicher doch wenigstens viel bedenklicher geworden; und der *weltliche Despotismus* beginnt in eben dem Verhältnisse die Menschheit mit Skorpionen zu peitschen, in welchem der *geistliche* aufhört sie mit Ruthen zu züchtigen. Unsre unphilosophischen Rechtslehrer scheinen dabey die alten Rollen der orthodoxen *Theologen* übernommen zu haben, indem sie mit ebendemselben Geiste die Urkunden des positiven Rechts, wie jene die Urkunden der positiven Theologie, verfechten. Sie glauben an den leidigen Buchstaben von Gesetzen, an deren Daseyn Unwissenheit und Uebermacht wenigstens eben so viel Antheil hatten als das Streben der dämmernden Vernunft und das dunkle Gefühl des Rechtes in finsteren Zeitaltern, das Palladium der Menschheit aufzubewahren, während der *Despot* diese Gesetze nur in so ferne gelten läst als er in ihnen Mittel zu seinem letzten Zwecke, der willkührlichen Gewalt antrift; und wenn er die heiligsten Verträge der Nationen umstöst, die Güter seiner Unterthanen wie sein Eigenthum behandelt, und das Leben von Hunderttausenden seinem Ehrgeitze, seiner Ländersucht oder auch nur seinem Zeitvertreibe aufopfert — er bey allen die-

sem weder *Schande* noch *Widerstand* zu besorgen hat, so lange die natürlichen Rechte der Menschheit selbst unter dem Lehrstande noch unentschieden sind, und jene Hunderttausende vor den Thieren auf denen sie reiten, und die ihnen zur Speise dienen, nicht vielmehr voraushaben, als das leidige Bewusstseyn, dass sie dazu bestimmt sind zum Vortheil der Stärkern Lasten zu tragen, und sich bey Gelegenheit abschlachten zu lassen.

§. II.

Es läßt sich mit Grund vermuthen, dass diesem Mangel des allgemeingeltenden, Mangel des *Allgemeingültigen* zum Grund liege; und diese Vermuthung führt auf den *kritischen Zweifel:* ob die Philosophie solche allgemeingültige Erkenntnissgründe und Grundsätze aufzustellen vermöge.

Wenn gleich daraus, dass eine Erkenntniss in der philosophischen Welt nicht allgemeingeltend ist, keineswegs folgt, dass es ihr an sich an Allgemeingültigkeit gebrechen *müsse;* so wird es doch dadurch wenigstens denkbar, dass es ihr daran gebrechen *könne.* Im gegenwärtigen Falle wird dieses sogar zur gegründeten Vermuthung. Denn hier ist nicht die Rede von *Entscheidungsgründen* über Fragen welche entweder von blosser Neugierde aufgeworfen, oder von müssigen Köpfen zum Zeitvertreib oder von Scharfsinnigen zur Uebung ihres Talentes abgehandelt werden; nicht von *ersten Grundsätzen* solcher Wissenschaften, die nur von gewissen Klassen von Gelehrten, und nur für gewisse Berufsgeschäfte getrieben werden;

nicht

nicht von blossen *Nebenfragen* über sonst allgemein interessante Gegenstände, oder von *Folgesätzen*, die zwar in das Gebieth der unentbehrlichsten Wissenschaften gehören, aber von den ersten Elementen und Hauptgrundsätzen derselben sehr entfernt liegen, und nur wenigen schärfersehenden erreichbar sind. Man begreift in allen diesen Fällen sehr leicht, wie gewisse Sätze, die an sich von jedem, der sie versteht, als wahr befunden werden müssen, auch von manchen der redlichsten und eifrigsten Forschern nicht verstanden, und daher auch nicht als wahr befunden werden. Allein wenn diese Forscher über die unentbehrlichsten Bedingungen von Problemen unter sich uneinig sind, deren Auflösung kein Philosoph, der nicht entweder an seinem Kopfe oder an seinem Herzen oder an beyden zugleich gänzlich verwahrloset ist, von sich abweisen kann, wenn sie untereinander sogar über die blosse Möglichkeit jener Bedingungen streiten: sollte es da nicht möglich, nicht wahrscheinlich seyn, dass *jene Bedingungen noch in keiner der bisher angenommenen Formen, dem Gedanken so wohl als dem Ausdrucke nach, richtig* (allgemeingültig) *aufgefasst wären?* Wie sollte es zugehen, dass Erkenntnissgründe, von deren Gewissheit oder Ungewissheit, Gründlichkeit oder Falschheit die Erwartung eines künftigen Lebens abhängen soll, dass Sätze, mit welchen die wichtigsten und unentbehrlichsten aller Wissenschaften stehen oder fallen sollen, dass die ersten Grundsätze aller unserer Pflichten und Rechte, von drey Viertheilen des eigentlichsten philosophischen Publikums verworfen würden, wenn es nur darauf ankäme, sie zu verstehen um sie wahr zu finden, d. h. wenn sie wirklich allgemeingültig wären.

Man muſs hier den, bereits oben angemerkten, Unterſchied zwiſchen den philoſophiſchen Erkenntniſsgründen und Grundſätzen, und den im gemeinen Menſchenverſtande wirkſamen Triebfedern der religiöſen und moraliſchen Ueberzeugung nicht aus den Augen verlieren. Es iſt hier keineswegs die Frage, ob nicht durch die urſprüngliche Einrichtung des menſchlichen Gemüthes dafür geſorgt ſey, daſs ſich die unentbehrliche Erkenntniſs unſrer Rechte und Pflichten in dieſem, und des Grundes unſrer Erwartung für ein zukünftiges Leben im Ganzen genommen, zumal unter geſitteten Nationen, immer erhalten und vervollkommnen müſſe. Sondern es iſt die Frage: Ob es die philoſophierende Vernunft bisher ſchon zu einem deutlich entwickelten Bewuſstſeyn jener Einrichtung des menſchlichen Gemüthes gebracht habe, und über die *Gründe* jener Erkenntniſs unſrer Rechte und Pflichten u. ſ. w. ſchon itzt mit ſich ſelbſt einig ſey? Es iſt die Frage: Ob dieſe Gründe bereits auf deutliche, durchgängig beſtimmte, in ihren Merkmalen erſchöpfte Begriffe zurückgeführt, und in Sätzen aufgeſtellt ſeyen, deren Sinn von keinem denkenden Kopfe, der anders mit dem Sprachgebrauch bekannt iſt, verfehlt werden könnte? Es iſt die Frage: Ob die *eigentliche philoſophiſche Form* jener höchſtwichtigen Ueberzeugungen in bereits vorhandenen Erkenntniſsgründen und Grundſätzen entdeckt und ins Reine gebracht ſey?

„Es wäre denn alſo auch den Freunden der neuen Philoſophie um *Formeln* zu thun“ höre ich hier einen unſrer Popularphiloſophen mit ſpöttiſchem Lächeln mir in die Rede fallen — Ja, mein Herr!

Herr! um Formeln wohl; aber wahrlich nicht um Formeln der Popularphilosophie, die von der Schule irgend einer herrschenden Parthey der Vorstellungsart der ungelehrten höheren Volksklassen aufgedrungen, und nachdem sie in derselben gäng und gebe geworden sind, von der später entstandenen Schule der *Empiriker* als (über allen Beweis erhabene) Aussprüche des gesunden Menschenverstandes aufgenommen werden, weil sie durch den Untergang der Schule, in welcher sie entstanden waren, um ihre vorige Erweislichkeit gekommen sind. — Um keine Formeln also, deren Wahrheit nur demjenigen einleuchtet, der darüber nachzudenken, oder, nach der Sprache der Popularphilosophie, zu grübeln, Verzicht gethan hat. Sondern es ist uns um Formeln zu thun, die der eigentlichste Ausdruck eines durchgängig bestimmten, und an sich gegen alles Mißsverständniß gesicherten Begriffes sind; um Formeln die nur eines einzigen Sinnes fähig, alle widersprechenden Bedeutungen durch den Sprachgebrauch ausschliessen. Wie viel auf solche Formeln ankomme, kann freylich niemand besser wissen, als der Mathematiker. Allein wie sollte sich auch der Philosoph schmeicheln können, eine allgemeingültige Behauptung aufgestellt zu haben, so lange er für dieselbe keine solche Formel gefunden hat? Muss er nicht das Wahrbefundenwerden seiner Behauptung auf das Verstandenwerden, und dieses auf die Zeichen seiner Gedanken ankommen lassen?

Ieder Grund von was immer für einer Ueberzeugung, er mag noch so tief und innig in die ursprüngliche Einrichtung des menschlichen Gemüthes verwebt seyn, ist für die philosophierende

Ver-

Vernunft so lange problematisch, bis er nicht durch eine vollendete Zergliederung in seine letzten vorstellbaren Bestandtheile aufgelöset, und auf seine eigentliche Quelle zurückgeführt ist. Er geht nicht eher ins Eigenthum der Philosophie über, bis nicht ein deutlicher, das heisst, ein solcher Begrif aus ihm geworden ist, der sich jedem denkenden Kopfe mittheilen läſst, und die Philosophie kann sich dieses Eigenthums nur durch eine allgemeinverständliche Formel versichern. So lange eine Formel, ohne dem Sprachgebrauch Gewalt anzuthun, mehr als *eine* Bedeutung zuläſst; so lange ist sie zuverläſsig kein allgemeingültiger erster Grundsatz, so lange sind eine Reihe solcher Formeln zusammengenommen zuverläſsig kein allgemeingültiger Erkenntniſsgrund, so lange sind diese Formeln (zwar vielleicht die passendsten) Ausdrücke unentwickelter Begriffe, in welche entweder nicht hineingehörige Merkmale aufgenommen, oder wesentliche Merkmale weggelassen sind. — Sollten nun die bisher aufgestellten sogenannten ersten Grundsätze der Moral und des Naturrechtes, sollten die demonstrativen Erkenntniſsgründe für die Grundwahrheiten der Religion und der Moralität, nicht zu den Formeln dieser Art gehören, sollten sie nicht in was immer für einem Ausdruck, ohne daſs dem Sprachgebrauch Gewalt geschehe, mehr als einer Bedeutung fähig seyn? — Ihre Vertheidiger läugnen es freylich. Aber da diese Vertheidiger unter sich selbst uneinig sind, und jeder den Sprachgebrauch für *seine* Formel, und für *seine* Beweisart anführt, sollte derjenige, der zu keiner Parthey gehört, nicht vermuthen dürfen, daſs in allen jenen Grundsätzen und Erkenntniſsgründen noch unbestimmte, schwanken-

de,

de, unentwickelte Begriffe enthalten wären, die durch keinen Sprachgebrauch festgehalten, durch keinen Ausdruck gegen Vieldeutigkeit gesichert werden können?

Den Grundsätzen aller andern Partheyen, der seinigen ausgenommen, Allgemeingültigkeit absprechen, und seine Parthey für das einzig ächtphilosophische Publikum ansehen, setzt wahrlich eben keinen Scharfsinn voraus. Wer sich von der unumstösslichen Wahrheit seiner Behauptung überzeugt hält, der braucht nur zu wissen, dass die Behauptung eines andern das Gegentheil der Seinigen ist, um dieselbe für falsch, und durch die Gründe seiner eigenen Behauptung für widerlegt zuhalten. Iene Dame auf der Sternwarte, die sich mit dem Mönche über einen Flecken in der Mondscheibe stritt, bedurfte eben keines Kopfbrechens um sich zu überzeugen, dass sich ihr Gegner, der ein Paar Glockenthürme gesehen haben wollte, geirrt hätte; denn sie hatte auf eben derselben Stelle ein Paar Liebende bey einer Umarmung überrascht, welche eben darum keine Glockenthürme seyn konnten. Auch durfte jener Bewohner von *Bedlam*, der den Wahnsinn seines sich für *Gott Vater* haltenden Nachbars bedauerte, eben nicht gesünder als dieser seyn. Es war genug, dass er als *Gott Sohn* am besten wissen konnte, wie ungereimt und ungeheuer die Anmaassung jenes armen Sterblichen wäre. Ich gestehe es, dass ich mich dieser wirklich unhöflichen Vergleichung kaum erwehren kann, wenn ich einen auch sonst noch so guten Kopf von was immer für einer Parthey im Kampfe mit andern Partheyen gewahr werde, wie er über Stumpfsinn oder Hartnäckigkeit

keit seiner Gegner klagt, es so ganz unbegreiflich findet, daſs sich dieselben so einleuchtenden Gründen, als die Seinigen sind, nicht ergeben wollen, und mit triumphierender Miene das Feld behauptet zu haben pralt, wenn sie ihm das letzte Wort gelassen haben. Der ächte philosophische Kopf respektiert seinen Geistesverwandten unter was immer für einer Sekte; er weiſs, daſs kein denkender Kopf einen Irrthum behaupten könne, ohne nicht denselben auf eine zwar einseitig aber darum gleichwohl nicht ganz unrichtig gesehene Wahrheit zu stützen. So lange er nun nicht das *Wahre* ausfindig gemacht, auf welches die Hauptsätze der übrigen Partheyen hindeuten, so lange er nicht den Punkt des gemeinschaftlichen Miſsverständnisses entdeckt hat, welches die Partheyen hindert, das Gegründete, das jeden eigenthümlich ist, gemeinschaftlich einzusehen; so lange vermuthet er, daſs auch sein Hauptsatz, bey allem unstreitigen das er enthält, etwas Falsches mit sich führen könne, welches andere gute Köpfe hindert, seinen Hauptsatz anzunehmen; so lange sieht er sich selbst nur für bloſse Parthey an, die, nicht durch eine Fehde, welche alle übrigen aufreiben soll, sondern durch Ausmittelung, welche allen Gerechtigkeit wiederfahren läſst, mit den übrigen ausgeglichen werden kann.

Wer seine Untersuchung über die groſsen Hauptfragen der spekulativen Philosophie noch nicht abgeschlossen und einstweilen nur dasjenige System angenommen hat, das er für das wahrscheinlichste, und in praktischer Rücksicht für das Beste hält, dem kann es ohnehin nicht einfallen die Allgemeingültigkeit dieses seines einstweiligen

Systems

Systems für ausgemacht zu halten. Wenn aber das endliche Resultat seiner vollendeten Untersuchung die Annahme eines der bisher (*vor* der Kritik der Vernunft) aufgestellten, die Erkenntnisgründe der Grundwahrheiten der Religion und der Moral betreffenden Systems, oder eines der bisher sogenannten *ersten Grundsätze* der Moral und des Naturrechts seyn soll: so wird er nothwendig zu einer der vier Hauptpartheyen gehören, und seine Ueberzeugung (wenigstens für sich selbst) gegen die Einwürfe aller drey übrigen Partheyen rechtfertigen müssen. Er mag noch so feyerlich protestieren, dass er keiner Parthey angehöre; er mag sein System von jedem bisher angenommenen noch so sorgfältig auszuzeichnen suchen; er mag seiner Ueberzeugung eine noch so eigenthümliche unsystematische Form geben, und die metaphysischen Grundlinien derselben durch Künste des Witzes und Zauberey der Phantasie noch so unkenntlich machen, so wird er gleichwohl seine Antwort z. B. über die Frage. *Vom Daseyn Gottes* auf das Fundament entweder des dogmatischen Theismus, oder des Atheismus, oder des Supernaturalismus, oder des dogmatischen Skepticismus gründen müssen. Denn entweder hat er jene Frage durch Vernunftgründe beantwortlich gefunden oder nicht. Im ersten Falle glaubt er entweder das Daseyn *eines*, oder *keines* von der Natur verschiedenen Gottes zu *wissen*, und ist dann entweder Theist, oder Atheist; *) Im zweyten Falle

*) Oder seine Phantasie müsste eine Schöpfungskraft besitzen, die man bisher selbst der Gottheit absprach, nämlich das Vermögen das Widersprechende z. B. in dem Begriffe eines Gottes zu vereinbaren,

Falle nimmt er entweder Gründe für das Daseyn Gottes an, die ausser dem Gebiethe der Vernunft liegen, oder schlechterdings gar keine, und ist folglich entweder Supernaturalist oder dogmatischer Skeptiker.

Ein denkender Kopf, der noch zur Zeit keine dieser Partheyen ergriffen hat, und folglich von der gänzlichen Niederlage aller, die einzige zu der er gehört, ausgenommen, noch nicht überzeugt ist, muss sich durch die Nothwendigkeit einer dieser vier Haupepartheyen angehören zu müssen, in keine geringe Verlegenheit versetzt fühlen *). Denn für welche derselben er sich auch erklären mag, so hat er nicht etwa den grossen Hauffen des philosophischen Publikums, sondern drey Viertheile des hohen Rathes der Selbstdenker *gegen* sich, und er hat Sätze zu vertheidigen, die in der philosophischen Welt durch eine sehr auffallende völlig entschiedene Mehrheit unter gleich wichtigen Stimmen verworfen sind. Sey es, dass diese Mehrheit der Stimmen keine Widerlegung des von ihm angenommenen Systemes ist; so ist sie doch offenbar ein

baren, der zugleich *Natur* und *nicht-Natur* wäre. In diesem Falle würde aber diess Produkt der Phantasie in einer noch so schön gedichteten Rhapsodie sowohl die Philosophen von Profession, als auch Leser von einem blos gesunden aber nicht ganz unkultivierten Menschenverstande wenigstens denjenigen Gegenstand vermissen lassen, für welchen der Sprachgebrauch die Benennung *Gott* festgesetzt hat.

*) Von der Aushülfe, welche die Popularphilosophie in dieser Verlegenheit anzubiethen hat, wird ein paar Seiten weiter unten die Rede seyn.

ein merkwürdiger höchst bedenklicher äusserer Grund gegen dasselbe, den er so lange gelten lassen muss, bis er nicht durch eine vollendete Untersuchung, bey welcher er aber jede Parthey abgehört haben müsste, überzeugt ist, dass sich die philosophierende Vernunft nur durch das *eine* Viertheil ihrer Repräsentanten erklärt habe. Bis dahin muss er es als möglich annehmen, dass sie über jene grossen Fragen zur Zeit noch gar nichts entschieden habe, in dem sie sich unmöglich selbst widersprechen kann; oder dass sie sich nur durch dasjenige, worüber drey Partheyen gegen eine Einzige einig sind, habe vernehmen lassen. Es wird aber *jedes*, der vier Hauptsysteme nur von *einer einzigen* Parthey behauptet, und von *dreyen* einstimmig verworfen. Es wäre also insoferne durch einen Ausspruch der philosophierenden Vernunft selbst allen bisher aufgestellten Systemen Allgemeingültigkeit abgesprochen.

Wer sich noch nicht im unstreitigen Besitze allgemeingültiger Erkenntnissgründe und Grundsätze zu befinden glaubt, der kann wenigstens nicht von der *Wirklichkeit* solcher Erkenntnissgründe und Grundsätze auf die *Möglichkeit* derselben schliessen. Wer hingegen diese Möglichkeit aus *inneren* Gründen, so deutlich erkennt, dass er sich selbst und andern darüber Rechenschaft zu geben vermag, der muss eben darum, und dadurch diese Erkenntnissgründe und Grundsätze gefunden haben. Denn in dem sie *nothwendige* Sätze seyn würden, so müsste ihre Wirklichkeit durch ihre blosse Möglichkeit eingesehen werden. Sie müss-

ten in dem bestimmten Begriffe ihrer Möglichkeit, als Bestandtheile desselben selbst vorkommen, oder dieser Begrif würde unbestimmt, und folglich zu einer deutlichen Erkenntniss ganz untauglich seyn. Die Ueberzeugung von der Wirklichkeit und der Möglichkeit allgemeingültiger Principien ist so ganz unzertrennlich, dass sich unmöglich die eine ohne die andere denken läst. Wer also noch nicht von der Wirklichkeit allgemeingültiger Erkenntnissgründe für die Grundwahrheiten der Religion und der Moralität, und allgemeingültiger erster Grundsätze der Moral und des Naturrechtes überzeugt ist, der kann auch nicht von der Möglichkeit derselben durch innere Gründe überzeugt seyn, sondern er muss sie, in wieferne er vom Gegentheil eben so wenig überzeugt ist, *bezweifeln.*

Dieser Zweifel, welchen ich den *Kritischen* nenne, und der durch die nähere Betrachtung des bisherigen Zustandes der Philosophie gewiss in jedem partheylosen Gemüthe entsteht, kann sowohl nach seinem Wesen, als auch nach dem wohlthätigen Einflusse, den er auf eine bevorstehende Reformation der Philosophie haben muss, nicht bestimmter erkannt werden, als wenn man ihn von zwey anderen Arten von Zweifeln, dem *Dogmatischen*, und dem *Unphilosophischen* genau unterscheidet, und mit beyden kontrastieren läst.

Der *dogmatische Skepticismus* macht selbst eine der vier Hauptpartheyen der philosophischen Welt aus, die durch ihren Streit untereinander zu jenem wichtigen Zweifel des kritischen Skepticismus Veranlassung geben. Er führt den Namen des *dogmatischen,* weil er es zu demonstrieren unter-

unternimmt, daſs man an der objektiven Wahrheit, das heiſst an der reellen Uebereinſtimmung unſrer Vorſtellungen mit den Gegenſtänden derſelben ewig zweifeln müſſe *). Die Unerweislichkeit der objektiven Wahrheit iſt das *Dogma* dieſer Sekte, welches, ſobald es einmal angenommen iſt, nur durch eine offenbare aber darum nicht weniger gewöhnliche Inkonſequenz mit philoſophiſchen Ueberzeugungen beſtehen kann, bey welchen Nothwendigkeit und Allgemeinheit vorausgeſetzt wird. So iſt z. B. die Nothwendigkeit und Allgemeinheit des Moraliſchen Geſetzes, und folglich das Moraliſche Geſetz ſelbſt, ohne die Erweislichkeit ſeiner objektiven Wahrheit ebenfalls unerweislich. Der Kritiſche Skepticismus bezweifelt, was der dogmatiſche für ausgemacht hält; er ſucht Gründe für die Erweislichkeit der objektiven Wahrheit auf, während dieſer Gründe der Unerweislichkeit derſelben zu beſitzen glaubt; der eine führt und nöthiget zur Unterſuchung, die der andere für vergeblich und überflüſſig erklärt, und folglich ſo viel an ihm liegt, unmöglich macht.

So viel ſich auch gegen den dogmatiſchen Skepticismus, ſowohl in Rückſicht ſeiner Gründe, als ſeiner Folgen (die, wenn er je allgemein werden könnte, für alle Philoſophie verderblich wer-

*) Der konſequente dogmatiſche Skeptiker läugnet eigentlich nichts als die Erweislichkeit der objektiven Wahrheit; und alſo inſoferne nicht einmal die objective Wahrheit ſelbſt, wenn nicht etwa dieſer Ausdruck für *Erkenntniſs* der objectiven Wahrheit genommen wird. Die objective Wahrheit ſelbſt wird von ihm blos bezweifelt; aber mit einem ſeinem Grunde noch unauflöslichen Zweifel.

den müssten) mit Recht einwenden läst: so wenig kann man ihm den Namen eines wirklich philosophischen Systemes absprechen; und der kritische Skeptiker ehrt an dem dogmatischen eine der vier Zünfte, in welche das eigentliche philosophische Publicum sich bisher theilen muste, und die aus vier, theils entgegengesetzten, theils verschiedenen Gesichtspunkten diejenige Wahrheit erforscht und entdeckt haben, die der kritische Skeptiker nur so lange bezweifelt, bis er den gemeinschaftlichen alle vier Einseitigen vereinigenden Gesichtspunkt gefunden hat.

Von ganz anderer Beschaffenheit ist der Zweifel, den ich durch den Namen des *Unphilosophischen* bezeichne. Er hat mit dem *dogmatischen* nichts gemein, als dass er bisweilen die philosophische Erweislichkeit der objektiven Wahrheit läugnet, und mit dem *kritischen* nichts, als dass er die philosophischen Gründe der bisherigen Systeme bezweifelt. Er protestiert gegen jedes derselben, ungeachtet er sich wirklich mit jedem verträgt, indem er es eigentlich nicht so viel mit den Systemen selbst, als mit ihren Gründen zu thun hat, denen er keine Gründe, sondern das ihm selbst unerklärbare etwas, das ihm gesunder Menschenverstand heisst, entgegensetzt. Die sich selbst so nennenden Skeptiker dieser Art machen daher keine abgesonderte Parthey in der philosophischen Welt, aber doch eine besondere Klasse von jeder Parthey aus, die gröstentheils aus dem Pöbel besteht. Sie beweisen den Theismus, Atheismus, Supernaturalismus, und dogmatischen Skepticismus durch Aussprüche des gesunden Menschenverstandes, und sind nur darüber unter sich einig, dass die philosophierende

rende Vernunft, oder wie sie es nennen, die grübelnde Metaphysik, nichts aufzubringen vermöge, was nicht widerlegt, oder wenigstens bezweifelt werden könnte; während von dem gesunden Menschenverstande, der alles metaphysicieren entbehrlich machte, keine Appellation statt fände.

Es ist diess der so sehr gerühmte und so eifrig gepredigte Skepticismus der *Populärphilosophie*, die, seit dem die Wolfische Schule zu herrschen aufhörte, auf unsren Akademien so vielen Eingang gefunden hat, und von ihren Aposteln für den eigentlichen Vorzug ausgerufen wird, der unsrem Zeitalter den Ehrennamen des Philosophischen verschafft hätte. Die fortdaurenden, mit jedem Fortschritt des menschlichen Geistes zunehmenden Streitigkeiten der Partheyen, die durch so viele schätzbare, von tiefsinnigen Köpfen zum Vortheil ihrer Systeme geschriebene Werke, überhandgenommene Schwierigkeit diese Systeme zu verstehen, geschweige dann zu widerlegen; die Verzweiflung allgemeingeltende Principien je aufstellen zu können; das Bestreben bey der sich durch alle Stände verbreitenden Kultur von einem zahlreichen Publikum gelesen zu werden und in einem Zeitalter, wo *Sachkenntniss*, *Erfahrung*, *Beobachtung* die Losungsworte dieses leselustigen Publikums geworden sind, sich und seinen Lesern das *Denken* zu ersparen — haben mit noch einigen Umständen zusammengenommen den Skepticismus der Popularphilosophie erzeugt, und gross gezogen, der die Möglichkeit allgemeingeltender Grundsätze der Philosophie gerade zu läugnet, dafür aber an dem gesunden Menschenverstande ein untrügliches Orakel entdeckt zu haben glaubt, dessen Ausprü-

che sich eben durch ihre Unerklärbarkeit und Unerweislichkeit in seinen Augen als die ächten Principien alles Erklärens, und Erweisens rechtfertigen. Was er leicht verstehen zu können glaubt, ist ihm entweder selbst ein solcher Ausspruch oder wenigstens ein aus demselben abgeleiteter Folgesatz; alles hingegen was mehr als gewöhnlichen Aufwand der Denkkraft zu fordern scheint, und wäre es auch selbst ein Beweis von einer seiner eigenen Behauptungen, ist für ihn Gegenstand seines Zweifelns, und wird von ihm als eine dem gesunden Menschenverstande widersprechende Grübeley abgewiesen. Daher sein Hass und seine Verachtung gegen die Metaphysik, in wieferne dieselbe mehr als ein Catechismus seiner Popularphilosophie ist, und sich nicht blos mit dem Gedächtnisse studieren läst; daher sein ewiges Deklamieren gegen Spitzfindigkeit, Spekulation und Systeme; wobey er aus sehr begreiflichen Ursachen den grossen Hauffen der Halbgelehrten und Halbwisser, die sich gerne die grosse Welt nennen hören, auf seiner Seite hat.

Man fühlt sich zwar zur Satyre gereizt, wenn man sich so manchen schulgerechten *Metaphysiker* vorstellt, der sein Compendium unter dem Arme in seinem Hörsaale, oder vor dem gesammten Publikum mit einer Miene auftritt, die den wichtigen Einfluss ankündigen soll, den der Mann im Kabinette der Königinn aller Wissenschaften zu besitzen glaubt. Mir fällt dann der kleine Nabob von Natches ein, der mit jeder Morgenröthe den Scepter in der Hand vor dem Thore seines Palastes erscheint, um in Kraft seiner Machtvollkommenheit der Sonne den Pfad vorzuzeichnen, den sie den

Tag

Tag über durchlaufen soll. Auch wünschte man wohl ein Juvenal zu seyn, wenn man das Schicksal der Metaphysik auf unsren zahllosen Marktplätzen der Wissenschaften, Universitäten genannt, bedenkt, wo sie von so manchem ihrer Verkäufer als der vornehmste Waarenartikel ausgerufen wird, voraussetzt, das sie in der Bude desselben, wo sie allein *aufrichtig* zu haben ist, und nicht in der Bude seines Nachbarn gekauft wird. Die Metaphysik, die von solchen Männern in den Rang der Universalarzneyen erhoben wird, belohnt diese ihre Fabrikanten und Faktoren mit der Würde der Quacksalber. Allein eben so schwer wird es mir dieser Gemüthsstimmung zu widerstehen, wenn ich den regen Eifer betrachte, womit gewisse seynwollende *Sokrate* unsrer Zeit beschäftiget sind, die Metaphysik durch gesunden Menschenverstand aus der Philosophie zu verdrängen, alles Wissenschaftliche zu popularisieren, und was sich nicht popularisieren läſst, als ungereimt zu verspotten, oder als gefährlich zu verschreyen. Sie nöthigen freylich die Philosophie aus den höheren Gegenden der Spekulation herunter; in dem sie ihr nichts weiter zu thun geben, als gewisse von Staat und Kirche *privilegierte Dogmen* unter dem Vorsitz des gesunden Menschenverstandes zu demonstrieren; wobey ihnen dann Muſse genug übrig bleibt, um über die verschiedenen Einkleidungen nachzusinnen, unter welchen sie ihren Zögling, die popularisierte Philosophie, in die Kotterien der feinen Welt und in die Werkstätte der Handwerker, an die Putztische der Damen und in die Spinnstuben einzuführen hoffen. Umsonst würde man diese Reformatoren zu bedenken bitten: ob es denn nicht gleichwohl rathsam wäre, wenigstens eine gewisse Art von

von Philosophie in den *höheren Gegenden* der Spekulation verweilen zu lassen, indem man von dort aus allein im Stand wäre, das ganze Gebieth des menschlichen Wissens zu überschauen, und allenfalls den Gesichtspunkt ausfindig zu machen, aus welchem sich alles richtige, was von den einzelnen Partheyen einseitig gefunden wurde, zusammenfassen liesse. Der Versuch den Streitigkeiten der Partheyen ein Ende zu machen, oder vielmehr das Misverständniss der Vernunft durch welches diese Streitigkeiten unterhalten wurden zu heben, scheint diesen Welt- und Menschenkennern ein Vorhaben zu seyn, dem sie noch zu viel Ehre erwiesen, wenn sie es mit dem Projekte einer Vereinigung der im h. r. Reiche privilegierten Glaubensbekenntnisse in *eine* Classe setzten. Sie sehen jene Streitigkeiten als wirklich beendiget an, seitdem sie auf den glücklichen Einfall gerathen sind, die Entscheidung derselben dem von ihnen aufgestellten Gerichtshofe des gesunden Menschenverstandes zu übertragen, und seitdem dieser oberste Richter in Sachen der Vernunft und des Glaubens zum Vortheil ihrer Compendien entschieden hat; wie diess aus dem Stempel der Popularität zu ersehen wäre, der besagten Compendien zum Zeichen ihres ausschliessenden Privilegiums so sichtbar aufgedrückt sey. Der Umstand, dass die drey übrigen Partheyen gegen diese Entscheidung protestiren, hat in den Augen der Popularphilosophen so viel als nichts zu bedeuten; indem durch den erwähnten Richterspruch des gesunden Menschenverstandes das gesammte Gebieth der eigentlichen Philosophie von den drey dissentierenden und als *unphilosophisch erklärten* Partheyen gereiniget, und den berühmten Stiftern der Popularphilosophie sammt ihren

Erben

Erben und Anhängern auf ewige Zeiten eingeräumt seyn soll.

So *populär* nun aber auch diese Gründe an sich selbst seyn mögen, so können sie gleichwohl nur diejenigen befriedigen, die nicht wissen, dass auch sogar *ebenderselbe Weg der Appellation* an den gesunden Menschenverstand von *jeder* der drey übrigen Partheyen eingeschlagen ist, und dass jede derselben von diesem Richterstuhle eine für ihre Sache gleich vortheilhafte Entscheidung aufweiset. In der That kann der *Supernaturalismus* mit Grund auf den Besitz einer überwiegenden Mehrheit der Stimmen trotzen, die er dem gesunden Menschenverstande der sogenannten *Orthodoxen* von allen christlichen Sekten verdankt. Was aber dem *Atheismus*, und *dogmatischen Skepticismus* an der Zahl seiner Anhänger gebricht, das behaupten die letztern durch das Gewicht der Stimmen zu ersetzen, womit sich der gesunde Menschenverstand der *feinen* und *grossen Welt* für die Hauptlehren dieser Systeme erklärt, seitdem diese unter den Händen der französischen Starkgeister einen Grad von Popularität erhalten haben, durch welchen sie auch in diesem Punkte dem Theismus den Vorzug streitig machen dürften *). Wenn es nun mit diesen etwas bedenklichen Umständen seine volle Richtigkeit hätte, so dürfte der popularisierte

 Theis-

*) In der *Hauptstadt der feinen Welt* ist der popularisirte dogmatische Skepticismus, der vor dem Atheismus so manches an Bequemlichkeit und Sicherheit voraus hat, ungefähr zu gleicher Zeit, mit seinem Landesgenossen dem Redingot Mode geworden.

Theismus dadurch, daſs er unſre Damen in Stand ſetzt ohne alles Kopfbrechen das Daſeyn Gottes zu demonſtrieren, und durch alle Reitze, die er für den *gerechten Stolz* unſers philoſophiſchen Zeitalters haben muſs, gleichwohl nicht ſo ganz geſichert ſeyn, als unſre Demagogen zu glauben ſcheinen; — weil ſich die *Schnellglaubigkeit*, die *Abneigung vor Demonſtration* und aller Schulform, und der *Freyheitsſinn*, drey nicht weniger als jener *Stolz* entſchiedene Vorzüge unſers Zeitalters, mit gleichem Nachdruck und Erfolg für die populariſierten Reitze des Supernaturalismus, des dogmatiſchen Skepticismus, und des Atheismus erklären müſſen.

So ſehr ich daher geneigt bin den geſunden Menſchenverſtand unſrer Popularphiloſophen, der von allen Partheyen zu Hülfe gerufen jeder Parthey zu Hülfe kömmt, für die Seele derjenigen Philoſophie zu halten, die wie man mit Recht von ihr anrühmt, alle Formen und Geſtalt anzunehmen geſchickt iſt: ſo wenig kann ich mich überreden, daſs er darum weil er ſich mit jeder Sekte ſowohl verträgt, den durch ihn erwarteten Frieden unter denſelben herbeyzuführen vermöge. Er ſcheint vielmehr den Streit lebhafter und allgemeiner machen zu müſſen, indem er die Gründe von jeder Parthey durch das Gewicht ſeines Anſehens, und die Zahl ihrer Anhänger durch ſeine Popularität verſtärkt. Der Ton wenigſtens, der in den Schriften der Popularphiloſophen herrſcht, iſt in eben dem Verhältniſſe als unſre Philoſophie an Popularität gewonnen hat, bitterer, leidenſchaftlicher, kriegeriſcher geworden. Man hat es nicht mehr, wie ſonſt, mit der *Metaphyſik* ſeines Gegners, man

hat

hat es mit dem Kopfe desselben zu thun, und wenn gleich nicht zu läugnen ist, daſs die populäre Art zu disputieren an Nachdruck und Kürze vieles vor der Metaphysischen voraus hat: so würde sie gleichwohl schon darum weniger geschickt seyn, den Streit seiner Entscheidung näher zu bringen, weil der gröſsere Theil der Kämpfer von jeder Seite (zumal bey dem gegenwärtigen hohen Ansehen des gesunden Menschenverstandes) geneigter seyn müſste, seine Metaphysik als — seinen gesunden Menschenverstand preis zugeben.

Man wird mir hoffentlich diese kleine Herzenserleichterung vergeben, zu welcher sich im Verfolg dieses Werkes nicht leicht eine schicklichere Gelegenheit finden dürfte. Es ist nicht meine Schuld, wenn sich der Popularphilosoph in dem Spiegel, den ich ihm hier vorgehalten habe, misfällt. Wirklich ist der *Geist* seiner Philosophie kaum einer andern Darstellung fähig. Er hat kein System, das zergliedert; keine Grundsätze, die in irgend einer Ordnung aufgeführt, kein Ganzes, das aus was immer für einem Gesichtpunkte zusammengefasset werden könnte. Das synkretistische übelzusammengestoppelte Aggregat unbestimmter vieldeutiger Sätze, mit dem er unter dem Namen *eklektischer* Weltweisheit prahlt, und das er durch seine ewigen Protestationen gegen Spitzfindigkeit und Grübeley vor aller Prüfung zu verwahren sucht, kann wohl von keinem, dem Philosophie am Herzen liegt, und der Spitzfindigkeit von Gründlichkeit, Grübeln von Denken zu unterscheiden weiſs, ohne Spott, oder Unwillen beleuchtet werden.

Gleichwie nun der dieser Unphilosophie eigenthümliche Zweifel an allem was Nachdenken kostet,

kostet, alle Untersuchung tödtet; der Zweifel des dogmatischen Skepticismus aber seinem Grunde zufolge ewig unauflöslich bleiben muss: so macht hingegen der kritische Zweifel, der durch eine philosophische Vergleichung der vier bisherigen Hauptsysteme entsteht, eine Untersuchung von ganz neuer Art unvermeidlich, und führt das dringendste Bedürfniss seiner Auflösung mit sich. Während der dogmatische Skeptiker sich nur für eine einzige Parthey erklärt, der unphilosophische aber alle viere zugleich bestreitet und vertheidiget; und folglich *beyde* alles beym Alten bewenden lassen; erhebt sich der Kritische über jede Parthey, nicht um eine derselben oder alle zu bestätigen, oder um drey derselben, oder alle zu widerlegen, sondern um von ihnen allen zu lernen, und durch die genauste Vergleichung ihrer Vorstellungsarten, das Uebereinstimmende sowohl als das Widersprechende in denselben hervorzuziehen. Ob dieses Uebereinstimmende, durch nähere Bestimmung zu einer Evidenz gebracht werden könne, bey deren Lichte die scharfsichtigern von jeder Parthey das durch Einseitigkeit entstandene Widersprechende ihrer bisherigen Vorstellungsarten einzusehen, und hinwegzuräumen in Stand gesetzt würden; oder welches eben so viel heisst, ob sich die Streitfragen der Partheyen durch künftig zu entdeckende *allgemeingültige* Principien entscheiden lassen, kann der kritische Skeptiker *vor* jener Untersuchung weder bejahen noch verneinen; sondern er *bezweifelt* es; aber wie gesagt mit einem Zweifel, der so wenig der Untersuchung Hindernisse in den Weg legt, dass diese vielmehr ohne ihn ganz unmöglich seyn würde. Denn wer sucht, was er entweder

weder schon zu besitzen, oder niemals finden zu können glaubt?

§. III.

Das Interesse der Wissenschaften von unseren Pflichten und Rechten in diesem, und dem Grunde unsrer Erwartung für ein zukünftiges Leben, und folglich auch das höchste Interesse der Menschheit, schafft diesen kritischen Zweifel in die bestimmte Frage um: *Wie* sind jene allgemeingültigen Erkenntnissgründe und Grundsätze möglich?

Man hat den Verfasser der *Kritik der Vernunft*, und die Freunde seiner Philosophie, beschuldiget, dass sie die Glaubwürdigkeit der Grundwahrheiten der Religion und der Moralität einzig auf das Interesse gründeten, welches die Menschheit an diesen Grundwahrheiten nehmen müsste. Ich kann mich hier keineswegs auf eine Erörterung der Frage einlassen, ob und in wieferne diese Beschuldigung die kritischen Philosophen treffen könne. Ich erinnere hier nur, das man das allgemeine und nothwendige Interesse der Menschheit in wieferne dasselbe *Untersuchung* gebiethet, und wovon hier allein die Rede ist, von eben demselben Interesse, in wieferne es irgend einen *Glauben* nothwendig machen soll, wohl unterscheiden müsse.

Ich habe gewiss den besseren Theil meiner philosophirenden Zeitgenossen auf meiner Seite, wenn ich das Interesse der Sittlichkeit (oder welches eben dasselbe ist das Interesse der Menschheit, das nur insoferne nicht misverstanden werden kann,

als

als dasselbe durch Sittlichkeit bestimmt wird) für den Kompass halte, ohne welchen man sich nicht ungestraft auf den Ocean menschlicher Meynungen beym Studium der Philosophie wagen kann; und wenn ich behaupte, dass Principien, die mit jenem Interesse der Menschheit streiten, weder allgemeingültig seyn, noch allgemeingeltend werden können. Noch viel gewisser aber werden mir alle Philosophischen Partheyen (die dogmatischen und unphilosophischen Skeptiker ausgenommen deren Platz aber durch die kritischen sehr ehrenvoll ersetzt wird) beystimmen; wenn ich hier als ausgemacht annehme, dass die Entdeckung allgemeingültiger Principien (die ihre Allgemeingültigkeit dadurch bewährten, dass sie wirklich allgemeingeltend würden) die Wissenschaften unsrer Pflichten und Rechte u. s. w. in den Rang der eigentlichen Wissenschaften, den sie bisher nur den Namen nach besassen, erheben, und denselben einen Einfluss und eine Würde verschaffen müsste, die auch ihre eifrigsten Sachwalter bis jetzt kaum für möglich gehalten haben — und dass folglich diese Entdeckung vielleicht das wichtigste Geschenk seyn dürfte, das der Menschheit von einem Menschen gemacht werden kann.

Man vergesse nicht, dass hier auch nur von *Principien* die Rede ist. Selbst diejenigen, welche den Frieden auf dem Gebiethe der spekulativen Philosophie für eine Chimäre, und den Streit der Philosophen für nothwendig endlos ansehen, gestehen doch wenigstens so viel ein, dass unter den Streitenden selbst Einverständniss über Principen möglich und nothwendig sey*), wenn nicht der ganze Streit

*) Wer unterschreibt nicht das alte Sprichwort: *Contra principia negantem non est disputandum*?

Streit zwecklos und ungereimt ſeyn, und durch die Fortdauer deſſelben, anſtatt der ewigen Annäherung zur Wahrheit, vielmehr immer zunehmende Entfernung von derſelben bewirkt werden ſoll. Jeder Streit, der nur durch den Mangel des Einverſtändniſſes über Principien unterhalten wird, fällt mit dieſem Mangel nach und nach von ſelbſt weg, und er führt den Frieden von dem Zeitpunkte an herbey, wo er die glückliche Wendung gewonnen hat, durch welche die Streitenden auf den Punkt des Misverſtändniſſes aufmerkſam gemacht und zum Einverſtändniſs über Principien gelenkt werden. Man beſorge übrigens nicht, daſs das Ende der Streitigkeiten unter den vier Hauptpartheyen, oder vielmehr das Ende dieſer Partheyen ſelbſt, den Gang der Entwicklung des menſchlichen Geiſtes, der durch dieſe Streitigkeiten bisher befördert wurde, hemmen dürfte. Dieſe Streitigkeiten waren nur ſo lange unentbehrlich und unvermeidlich, als ſich der menſchliche Geiſt noch nicht bis zum Erkenntniſſe allgemeingültiger Principien emporgeſchwungen hat. So bald er aber über dieſe mit ſich ſelbſt einig iſt, hat er ſich durch dieſen Beſitz ſelbſt ſeines künftigen Fortſchreitens verſichert. Er hat dann die Beſtimmung ſeines Ganges in ſeiner eigenen Gewalt ohne die Beförderung deſſelben, wie ſonſt, von zufälligen Entdeckungen, und ungewiſſen Verſuchen allein erwarten zu dürfen. Am Leitfaden ſeiner Principien durchwandert er dann das gränzen- aber nicht bodenloſe Feld der Erfahrung, welches ihm eine ſeinen Kräften angemeſſene Beſchäftigung für eine ganze Ewigkeit anzubiethen hat, von der er ſich um ſo gröſſeren Erfolg verſprechen kann, je weniger er durch unſicheres Herumtappen, und vergebliches Streiten auf dem Felde

der blossen Spekulation Zeit und Kräfte versplittern wird.

Ob, und *was* die Moral und das Naturrecht durch allgemeingültige erste Grundsäte, Religion und Moralität durch allgemeingültige Erkenntnissgründe gewinnen würden, kann hier wohl keine Frage seyn; zumal keine Frage für diejenigen, welche mit mir überzeugt sind, dass alle unsere bisherigen sogenanten Systeme der Moral und des Naturrechtes nichts weiter als blosse wissenschaftliche Versuche, systemartig geordnete Aggregate, mehr oder weniger bearbeitete Materialien für künftige Wissenschaften und nichts weniger als eigentliche Systeme, und bereits vorhandene Wissenschaften sind, die auf inneren Zusammenhang, unerschütterliche Festigkeit, und allgemeine Ueberzeugung Ansprüche machen könnten, — und dass endlich die Grundwahrheiten der Religion und der Moral aus Mangel allgemeingültiger Erkenntnissgründe bisher nur blosse Probleme und Streitfragen gewesen sind, bey welchen die Streitenden nicht einmal über den Begriff des Gegenstandes, worüber sie stritten, einig waren.

Ich darf also ohne weitere Erörterungen und Beweise die Behauptung aufstellen, dass das höchstwichtige, nothwendige, und eben darum ewig fortwirkende Interesse, welches die Menschheit an den Wissenschaften der Moral und des Naturrechtes und an den Grundwahrheiten der Religion und der Moralität nimmt, hier alle Gleichgültigkeit, alles dahingestellt seyn lassen, moralisch unmöglich mache, und den Zweifel ob auch allgemeingültige erste Grundsätze jener Wissenschaften, und allgemeingültige Erkenntnissgründe jener Grundwahrhei-

wahrheiten möglich sind, in die bestimmte Frage umschaffe: *Wie sind sie möglich?* Ich sage: so lange die Unmöglichkeit solcher Principien nicht allgemeingültig erwiesen ist, so lange macht es jenes höchste Interesse jedem denkenden Kopfe zur Pflicht, die Möglichkeit derselben zu *untersuchen*, nicht *vor* aller Untersuchung als ausgemacht *anzunehmen*.

Da in der philosophischen Welt über die wirkliche Allgemeingültigkeit bisher gefundener erster Grundsätze und Erkenntnissgründe nichts ausgemacht ist: so lässt sich (wenigstens von jemand der keiner Parthey angehört) die Möglichkeit derselben keineswegs aus der Wirklichkeit schliessen, sondern sie muss an sich selbst untersucht, und erst gezeigt werden. Es frägt sich also nicht: sind solche Grundsätze und Erkenntnissgründe möglich? sondern: *Wie sind sie möglich?*

Und dieses Problem ist der Punkt, bey welchem die beyden schief entgegengesetzten Wege, welche die bisherigen philosophischen Untersuchungen über jene wichtigen Gegenstände genommen haben, sich *endigen* und gleichsam in einander verlieren, der eine, auf welchem man den *wirklichen Besitz* jener Erkenntnissgründe und Grundsätze, und der andere auf welchem man ihre *Unmöglichkeit* erweisen zu können glaubte. Wer sich mit der Auflösung jenes grossen Problems beschäftigen will muss auf eine Zeitlang aufhören sowohl zur bejahenden, als verneinenden Parthey zu gehören; er muss weder Theist, noch Supernaturalist, weder dogmatischer Skeptiker noch Atheist seyn; er muss mit allen bisherigen Systemen brechen, ohne jedoch die Hoffnung aufzugeben, dass ein Sy-

stem zu Stand kommen könne, welches alles Brauchbare und Wahre, das in den bisherigen enthalten ist, in sich vereinige. Indem er sich auf dem merkwürdigen, bisher von allen Philosophen (die kritischen Skeptiker ausgenommen) verfehlten Punkte befindet, von welchem jeder Schritt rückwärts auf einen der beyden Abwege führt, die sich immer weiter vom Ziele entfernen, und ins unendliche Leere verlieren: so nöthiget ihn das heiligste und wichtigste Interesse, das es für Menschen geben kann, den *vor* ihm liegenden noch nie betretenen Weg vorwärts anzutreten, oder welches eben so viel ist den Versuch zu machen jenes Problem aufzulösen.

§. IV.

Um dieses Problem auflösen zu können, muss man vorher eine allgemeingültige Antwort auf die Frage: Was läßt sich überhaupt erkennen? oder: Welches sind die Gränzen des menschlichen Erkenntnißvermögens? gefunden haben.

Wer überzeugt ist, daß das Problem: *Wie sind allgemeingültige Erkenntnißgründe* u. s. w. durch das höchste Interesse der Menschheit in Rücksicht auf den gegenwärtigen Zustand der Philosophie aufgegeben sey, der muss auch annehmen, daß die Bedingungen (Data) die zur Auflösung desselben gehören, gegeben seyen, und gefunden werden können. Auch sogar derjenige dem es an jener Ueberzeugung fehlt, muss wenn anders sein Skepticismus kritisch ist, wenigstens die Nichtunmöglichkeit dieser Bedingungen zugeben.

Diese

Diese Bedingungen nun können keineswegs ausserhalb der Gränzen der Erkennbarkeit, im Gebiethe des blinden Glaubens, auf dem Felde der *Hyperphysik* gelegen seyn. Denn gesetzt auch die kritische Untersuchung fiele ganz zum Vortheil des Supernaturalismus aus: so müsten doch wenigstens die Data, aus welchen sich die Unentbehrlichkeit der Offenbarung ergäbe, im Umfange des Begreiflichen enthalten seyn.

Eben so wenig dürfen jene Bedingungen selbst in dem Gebieth des Erkennbaren, in wieferne dasselbe von der spekulativen Philosophie bisher bearbeitet worden ist, oder in der *Metaphysik*, aufgesucht werden. Der kritische Skeptiker hat sich von allem bejahenden, und verneinenden Dogmatismus losgesagt, dieser mag nun Theismus oder Supernaturalismus, Atheismus oder dogmatischer Skepticismus heissen. Ihm ist auf dem gesammten Gebiethe der Metaphysik kein Raum denkbar, der nicht von einer jener vier Hauptpartheyen eingenommen wäre. Er ist der einander widersprechenden und gleichwohl auf einem und ebendemselben Grund und Boden gefundenen angeblichen Wahrheiten überdrüssig geworden, und hat auf immer das Feld verlassen auf welchem keine anderen als *solche* Wahrheiten gefunden werden. Sein gerechtes Mistrauen in die Metaphysik, welche die Spaltung der Selbstdenker in Partheyen unterhält, oder wenigstens nicht zu hindern, nicht zu beendigen vermag, hat ihm auf jenes wichtige Problem gebracht; wie könnte, wie dürfte er dasselbe durch Metaphysik aufzulösen hoffen?

Da also die Data zur Auflösung unsers Problems weder ausserhalb des gesammten Gebiethes

der Erkennbarkeit, noch innerhalb desselben, in wieferne es bisher bearbeitet worden, aufgesucht werden dürfen: müssen wir sie in bisher noch unbearbeiteten, und in so ferne noch unbekannten Gegenden dieses Gebiethes aufsuchen.

Wenn man sich nun bey diesem Aufsuchen nicht ausserhalb des Gebiethes der Erkennbarkeit in den leeren Spielraum der Phantasie verirren will: so müssen vorher die Gränzen dieses Gebiethes genau und bestimmt angegeben werden, oder, welches eben so viel heisst, man muss eine allgemeingültige Antwort auf die Frage ausfindig machen: Was ist überhaupt erkennbar? oder: Was ist unter *Erkenntnisvermögen* zu verstehen, und wie weit erstreckt sich dieses Vermögen*).

Vielleicht dass schon durch die Antwort auf dieses neue Problem auch das vorige aufgelöset wird. So viel aber ist gewiss, dass dieses ohne jenes unmöglich aufgelöset werden kann.

Ich gestehe gerne, dass die Aufgabe: *die Gränzen des menschlichen Erkenntnissvermögens allgemeingültig zu bestimmen*, für die meisten meiner Leser ziemlich abschreckend klingen müsse. Desto angenehmer, hoffe ich, sollen sie von der Leichtigkeit, überrascht werden, welche sie bey der Auflösung selbst antreffen werden, die schon halb gefunden ist, wenn man nur den Sinn der Aufgabe richtig gefasst hat, und mit sich selbst darüber einig ist, was man unter Erkenntnissvermögen zu verstehen habe.

Den

*) Also weder *Hyperphysik* noch *Metaphysik*, sondern *Kritik*.

Den scheinbarsten Einwurf, der gegen die Möglichkeit einer völlig befriedigenden Auflösung dieser Aufgabe gemacht werden könnte, habe ich bey einer anderen Gelegenheit *) erörtert; und da diese Erörterung hieher gehört, und ich keine bessere zu geben weiss, so mag sie hier mit einigen Veränderungen noch einmal vorkommen.

Alle wesentlicheren Schicksale, die unsre spekulative Philosophie bisher erfahren hat, mussten vorhergegangen seyn, ehe man daran denken konnte, jenes Problem in seinem eigentlichen Sinne auch nur aufzuwerfen geschweige denn aufzulösen. Alle diejenigen Philosophen, welche die Erkenntnissgründe für die Grundwahrheiten der Religion und der Moralität, so wie die ersten Grundsätze der Moral und des Naturrechts bereits gefunden zu haben glaubten, konten sich wohl nie einfallen lassen, sich selbst zu fragen, ob es der Vernunft möglich wäre, allgemeingültige Erkenntnissgründe, und erste Grundsätze aufzustellen? — da sie ihre Vernunft im wirklichen Besitze solcher Erkenntnissgründe und Grundsätze glaubten. Und wäre ihnen diese Frage von andern vorgelegt worden, so würden sie statt aller Antwort ihre angeblichen Besitzungen aufzuweisen haben. Auf eben dieselbe Weise würden die Atheisten und Supernaturalisten verfahren seyn, welche ebenfalls jener Frage durch entscheidende Antworten, wiewohl von ganz anderer Art, *zuvorgekommen* sind. Gleich wohl bestand die philosophische Welt bisher grösstentheils aus *Dogmatikern*, so dass man vielleicht auf-

*) Im ersten Briefe über die kantische Philosophie, Teutschen Merkur August 1786.

auf einen Skeptiker hundert Dogmatiker zählen dürfte. Allein dieser so breite, und so stark betretene Weg des Dogmatismus war vor der Vorlegung und Auflösung unsers Problems nicht nur unvermeidlich, sondern sogar als eine entfernte Vorbereitung desselben unentbehrlich. Ohne den durch die süsse Einbildung gefundener Wahrheit unterstützten und belebten Eifer der Dogmatiker, würden jene zahlreichen und zum Theil bewundernswürdigen Vorübungen des menschlichen Geistes nicht zu Stand gekommen seyn, denen die Vernunft den Grad von Entwicklung verdankt, der bey grösseren Unternehmungen vorausgesetzt wird. Während dieser langwierigen Periode bestand das Verdienst des Skepticismus, grösstentheils darin, dass er die Dogmatiker, theils ihre Beweise zu schärfen zwang, theils aber gewissermassen in Schranken erhielt. Nie aber vermochte ers ihnen ihre angeblichen Erkenntnisse zu entreissen. Er hatte ihnen nichts besseres dafür zu geben; und würde auf die Frage: *was ist erkennbar?* geantworter haben: *Nichts!* oder aufs höchste: *Ich weiss es nicht!*

So metaphysisch die Frage klingt: Was vermag die Vernunft? so laut ertönt sie gegenwärtig durch die Stimme unsres sonst so wenig zum metaphysicieren aufgelegten Zeitalters. Wir haben fast keine theologischen Kämpfe mehr, als solche, welche ausdrücklich für und gegen das Vermögen und Recht der Vernunft in Religionssachen zu erst zu sprechen geführt werden. Durch Vernunft allein ist wahre Erkenntniss Gottes wirklich — durch Vernunft ist sie unmöglich, heissen die Losungen der streitenden Naturalisten und Supernaturalisten, und die wirklichen oder angeblichen Beweise für

diese

diese beyden Behauptungen sind die Waffen, womit sie gegeneinander zu Feld ziehen. Man bestrebt sich also ohne sich ausdrücklich diese Frage vorgelegt zu haben, auszumachen, *was die Vernunft vermöge.* Man appellirt gewisser massen von seinem angefochtenen Systeme an das Vermögen oder Unvermögen der Vernunft, aus welchem man unstreitige Prämissen für seine streitigen Behauptungen zu erhalten hofft. Der Mangel an solchen Prämissen ist also die Schwierigkeit, worauf die Partheyen selbst stossen, die in soferne dem eigentlichen Punkte des Missverständnisses weit näher sind als sie selbst wissen. Ein dunkles aber lebhaftes Gefühl dieser Schwierigkeit äussert sich merklich genug an der in unsren Zeiten so sichtbar gewordenen Verzweiflung, seine Meynung durch Vernunftbeweise durchsetzen, und seine Zweifel durch Vernunftgründe auflösen zu können. Diese Verzweiflung hat so manchen neuerlich veranlasst seine wankende Metaphysik durch Mystik und Kabbalistik zu unterstützen; so manchen verleitet den Einladungen geheimer Gesellschaften Gehör zu geben, die ihm durch Offenbarungen und Traditionen die Fragen zu beantworten versprachen, welche ihm durch Vernunft unbeantwortlich schienen; so manchen genöthiget von der Vernunft an gesunden Menschenverstand, Wahrheitsgefühl, Intuitionssinn, und wie die Winkeltribunale alle heissen mögen, zu appelliren.

Noch nie hat man der Vernunft so augenscheinlich zu viel und zu wenig zugemuthet, als gegenwärtig. Die Abgötterey welche mit ihr getrieben, und die Verachtung die ihr bezeugt wird, gehen bis zum Lächerlichen; ohne dass man sich

 auf

auf der anderen Seite verbergen könnte, daſs ſowohl die übertriebenen Lobſprüche, als die Verläumdungen der Vernunft zu keiner Zeit ſo geſchickt widerlegt worden ſind. Die Freunde ſowohl als die Feinde der Vernunft, Naturaliſten, die durchaus kein *Glauben*, Supernaturaliſten, die durchaus kein *Wiſſen* in der Religion dulden wollen, beſchuldigen ſich wechſelſeitig des *Verkennens der Vernunft*. Da nun jeder Theil ſeine Bekanntſchaft mit der Vernunft vor ſeinem Gegentheile rechtfertigen muſs, ſo ſieht ſich jeder genöthiget, zu den Gründen, die bisher ihn und ſeine Parthey befriediget hatten, Beweiſe aufzufinden, die auch ſeinen Gegnern einzuleuchten vermögen. Jeder muſs alſo über ſeine bisher für die erſten gehaltenen Grundſätze hinaus gehen, Merkmale der Vernunft aufſuchen, die er bisher noch nicht gefunden hat, und ſeine Kenntniſs des Vermögens und der Befugniſſe der Vernunft allgemein — d. h. für ſich und ſeine Gegner — gültig zu begründen ſtreben. Keine der ſtreitenden Partheyen kann alſo mit ihrer eigenen bisherigen Kenntniſs der Vernunft zufrieden ſeyn, ſo wenig als ſie es mit der ihres Gegners iſt; keine kann es beym Alten bewenden laſſen und das Bedürfniſs einer neuen Unterſuchung des Erkenntniſsvermögens müſste alſo (auch wenn keine Kritik der Vernunft erſchienen wäre) von den denkenden Köpfen auf beyden Seiten endlich eben ſo allgemein eingeſehen werden, als man ſchon itzt auf Beyden Seiten überzeugt iſt, daſs die Vernunft (von den Gegnern) verkannt wird.

Das Problem: Was vermag das Erkenntniſsvermögen? kündiget ſich alſo durch eine Menge unzweydeutiger Symptome dem unpartheyiſchen Zu-

ſchauer

schauer nicht weniger auffallend an, als es sich dem kritischen Skeptiker durch die Vergleichung der philosophischen Systeme aufdringt. Es würde schon kein kleines Verdienst unsres Iahrhunderts seyn, das alte unselige Misverständniss der sich selbst verkennenden Vernunft, welches, so unvermeidlich dasselbe auch dem menschlichen Geiste auf dem langen und beschwerlichen Wege den er bis zur Erkenntniss seines theoretischen Vermögens zurücklegen muste, gewesen ist, gleichwohl unter die grössten Uebel gehört, womit die Menschheit heimgesucht werden konnte; jenes Misverständniss der Vernunft, welches Iahrtausende unter allerley Gestalten in der Welt Unheil gestiftet hat, die kultivierten Nationen den blutigen und unblutigen Fehden der Orthodoxie und Heterodoxie preis gab, Unglauben und Aberglauben nothwendig machte, die Kräfte so vieler vorzüglichen Köpfe mit unnützen Spitzfindigkeiten und Zänkereyen verschwendete, und in allen diesem seinen traurigen Folgen immer fortdauren zu müssen schien; dieses Misverständniss aus der Dunkelheit verworrener Begriffe hervorgezogen, auf seine einfachsten Punkte gebracht, und damit ein Problem herbeygeführt zu haben, dessen Auflösung nichts geringeres als allgemeingültige Erste Grundsätze unsrer Pflichten und Rechte in diesem, und einen allgemeingültigen Grund unsrer Erwartung für das zukünftige Leben hoffen läst, das Ende aller philosophischen und theologischen Ketzereyen, und wenigstens im Gebiethe der spekulativen Philosophie einen ewigen Frieden verspricht, von dem noch kein gutherziger Kosmopolit geträumt hat. Aber wie? wenn auch die Auflösung dieses Problemes unsrem sich zu Ende neigenden Iahrhunderte vor-

 behalten

behalten wäre? wenn noch vor dem völligen Ausgang desselben in Teutschland der grössere Theil guter sich mit Philosophie beschäftigender Köpfe, über allgemeingültige Principien einig würde? und wenn diese, die von nun an aufhörten, sich, ohne es zu wissen und zu wollen, entgegenzuarbeiten, mit (ohne alle Verabredung) vereinigten Kräften anfiengen, das Allgemeingültige Allgemeingeltend zu machen? — Eine glänzendere Krone könnte wohl kaum den Verdiensten unsres Jahrhundertes aufgesetzt werden; und Teutschland könnte das Geschäft seines erhabenen Berufes als *die künftige Schule Europens* *) mit keinem *Gründlicheren* Eingang eröfnen.

I.

Was ist unter Vernunft zu verstehen.

Die Frage: Welche sind die Gränzen des menschlichen Erkenntnissvermögens? kann unmöglich allgemeingültig beantwortet werden, bevor man nicht über *das, was man unter Erkenntnissvermögen zu verstehen habe, einig geworden ist.*

„O darüber ist man doch wohl längst einig", wendet hier der Popularphilosoph ein, „jeder denkende Kopf, Philosoph oder nicht - Philosoph, versteht mich, wenn ich ihm das Erkenntnissvermögen

*) Die Konstitution unsres teutschen Vaterlandes, zu welcher hier vorzüglich unter andern der Mangel einer Hauptstadt gehören dürfte; der gemässigte Nationalcharakter, das eifrige Studium der Geistesfrüchte aller übrigen Nationen u. d. U. mehr, können wohl, ohne dass man sich von patriotischer Eitelkeit blenden lässt, für Merkmale dieses Berufes angesehen werden.

mögen auch nur nenne. Der berühmte Schriftsteller, der die Kritik der Vernunft in ihren beyden Hauptmomenten durch eine besondere Schrift *über Raum und Kaussalität* widerlegt hat, Herr *Feder*, sagt daher ganz richtig in seinem beliebten und allgemeinverständlichen Lehrbuche der *Logik und Metaphysik*, in dem Abschnitte, der vom Erkenntnissvermögen handelt: „Was diess heisse, *sich eine* „*Sache vorstellen*, eine *Sache erkennen*, etwas „*denken;* was *Vorstellungen*, *Gedanken*, *Begriffe*, „*Ideen* heissen, **muss ein jeder von sich** „**selbst wissen.** Man kann hier weiter nichts „erklären, als dass man, wenn etwa ein Wort je- „manden nicht verständlich genug seyn sollte, ein „anderes ihm verständliches wählet, um durch die „bekannten Namen an *Sachen* zu erinnern, die „man aus eigenen *Empfindungen* kennen „muss. Wohl aber kann man durch gesuchte „künstliche Definitionen, die Begriffe verwirren, „und zu Streitigkeiten Anlass geben, deren man „hätte überhoben seyn können.“ — Was haben auch die gesuchten *künstlichen Definitionen*, welche die *Kritik der Vernunft* von allen diesen durch *Empfindung* genugsam bekannten *Sachen* geliefert hat, für einen Erfolg gehabt? — — Sie wurden, wie die *Kantianer*, selbst eingestehen, ja so gar behaupten, von den berühmtesten Philosophen unsrer Nation, die sich bisher über die kantische Philosophie erklärt haben, von einem *Plattner* [1]), *Eber-*

1) In den wenigen Rücksichten, welche in den *philosophischen Aphorismen* Erst. Theil. Neue Ausgabe 1784 auf das kantische Werk genommen sind.

Eberhard [2]), *Tiedeman* [3]), *Reimarus* [4]), *Feder* [5]), *Meiners* [6]), *Selle* [7]),*) u. a. m. misverstanden; ja: Sie

2) In dessen *philosophischem Magazin.*

3) In den *hessischen Beyträgen.*

4) *Ueber die Gründe der menschlichen Erkenntniss, und der natürlichen Religion.*

5) *Ueber Raum und Kaussalität zur Prüfung der kantischen Philosophie.*

6) *Grundriss der Seelenlehre* in der Vorrede.

7) *Grundsätze der reinen Philosophie.*

*) Ich glaube berechtiget zu seyn, mir, so wie allen nicht beym Buchstaben der Kritik der Vernunft stehen bleibenden Freunden der kritischen Philosophie, den sektirisch klingenden Namen eines Kantianers zu verbitten. Gleichwohl bin ich genöthiget die hier angeführte Behauptung der sogenannten *Kantianer* zu unterschreiben. Auch glaube ich meiner aufrichtigen Hochachtung gegen die genannten verdienstvollen Schriftsteller keineswegs zu nahe zu treten, wenn ich hier laut und öffentlich gestehe: dass ich alle von denselben gegen die kantische Philosophie vorgebrachten Bedenklichkeiten, Zweifel und Einwürfe, für Folgen des unrichtig aufgefassten Sinnes der Kritik der Vernunft erkenne. Ich kann hier freylich nicht beweisen. Aber diejenigen Leser, die durch meine in der Vorrede versuchte Erklärung dieses sonderbaren Phänomens nicht befriediget sind, haben ja freye Wahl: ob sie dafür halten wollen, dass die Gegner der kantischen Philosophie, zu denen ich hier noch die Herrn *Weishaupt*, *Flatt*, *Maass*, *Tittel*, *Stattler* (in seinen drey Bände starken *Antikant*) u. a. m. zähle, — oder dass *ich*, der von *allen*, was diese Männer in der Kritik der Vernunft anstössiges fanden, gerade das Gegentheil gefunden hat

Sie haben in ihren Erläuterungen und Folgen, wie der berühmte Philoſoph *Meiners*, erzählt hoffnungsvollen Jünglingen die Ruhe ihres Gemüths und wahrſcheinlich noch mehr; einem derſelben aber gar ſeinen *Verſtand* geraubt, haben Herrn *Meiners*, und wie dieſer vermuthet, mehreren ſeines Gleichen *peinliche Empfindungen* verurſachet u. ſ. w.“

So gerne ich hier unſren Populärphiloſophen ganz ausreden laſſen wollte, ſo muſs ich ihm gleichwohl um der übrigen Leſer willen, die nicht Popularphiloſophen ſind, erſuchen, mich erſt meine Behauptung vortragen und beweiſen zu laſſen, bevor er ſeine Einwürfe dagegen vorbringt.

Ich bin im Begriffe zu zeigen, daſs man ſich über das *Erkenntniſsvermögen lange nicht genug verſtanden habe*, und daſs der Mangel allgemeingültiger Principien der Philoſophie, und alle Uebel welche von demſelben unzertrennlich ſind, und zum Theile ſelbſt das Misverſtehen der kantiſchen Unterſuchung des Erkenntniſsvermögens, ſich unter andern daraus erklären laſſe, daſs unſre Philoſophen von Profeſſion ſo gerne vorausſetzten; ihre Leſer *müſsten von ſich ſelbſt wiſſen, was das hieſſe, ſich eine Sache vorſtellen, eine Sache erkennen.*

Die *Vernunft* wird meines Wiſſens von allen bisherigen Philoſophen zum *Erkenntniſsvermögen* gezählt. Ob auch die *Sinnlichkeit* dazu gehore, iſt unter ihnen bey weiten nicht ausgemacht, von vielen

hat — den Philoſophen von Königsberg *nicht verſtanden haben.*

len wird sie von aller Funktion beym eigentlichen Erkennen ausgeschlossen, von vielen auf das sogenannte untere Erkenntnissvermögen eingeschränkt u. s. w., wovon in der Folge ein mehreres. Zuerst also von der Vernunft.

Man ist in der philosophischen Welt keineswegs darüber einig, was man unter Vernunft zu verstehen habe. Diess liesse sich schon aus dem Streit über das *Vermögen* der Vernunft in den Angelegenheiten der Religion schliessen, der sich ohne Mühe auf die Verschiedenheit der Begriffe, welche die streitenden Partheyen von der Vernunft haben, zurückführen lässt. Das Schlimmste dabey ist, dass man sich gerade dort am wenigsten versteht, wo man sich am meisten zu verstehen glaubt; und dass man, indem man sich über gewisse Merkmale des Begriffes wirklich versteht, um so mehr entfernt ist, ein Misverständniss überhaupt zu vermuthen. So denken z. B. alle, welche *Freyheit des Willens* nennen hören, etwas gemeinschaftliches bey diesem Worte, ungeachtet der *eine* die blosse Unabhängigkeit des Willens von äusserm Zwange, ein andrer die Unabhängigkeit von der Nöthigung durch sinnliche Triebe, und ein dritter die Unabhängigkeit von den Gesetzen der Vernunft darunter versteht. Diess ist um so mehr bey dem Wort *Vernunft* der Fall, da dieses selbst durch den *Sprachgebrauch* mehr als *eine* Bedeutung erhalten hat.

Ich unterscheide hier *drey* dieser Bedeutungen: die *Weitere;* wenn durch das Wort *Vernunft* das dem Menschen eigene und ihn von den Thieren unterscheidende Erkenntniss- und Vorstellungsvermögen überhaupt angedeutet, und folglich auch

die

die zuſammengeſetztere, oder künſtlichere, dem Menſchen eigenthümliche Organiſation, oder Beſchaffenheit der ſinnlichen Werkzeuge mit in den Begrif aufgenommen wird, — die *Engere;* wenn man damit dasjenige Erkenntnißvermögen, das insgemein das *obere* heiſst, bezeichnet, um daſſelbe von der Sinnlichkeit, dem ſogenannten untern Erkenntnißvermogen zu unterſcheiden, und wo folglich in den Begrif der Vernunft auch der *Verſtand* oder das Vermögen zu *urtheilen* enthalten iſt; — und endlich die *Engſte;* welche allein einen Theil des obern Erkenntnißvermögens, nämlich das *Vermögen* zu *ſchlieſſen* begreift, und daſſelbe vom *Verſtande* unterſcheidet.

Ich bleibe bey der letzten unter dieſen drey Bedeutungen ſtehen, welche unter allen die beſtimmteſte iſt, über welche, ſo viel ich weiſs, das vollkommenſte Einverſtändniſs herrſcht, und die das eigentliche Weſen der Vernunft im Gegenſatze nicht nur mit der Sinnlichkeit, ſondern auch mit dem Verſtande angeben ſoll, und in dem Vermögen zu ſchlieſſen wirklich anzugeben geglaubt wird.

Was iſt denn nun aber dieſes *Vermögen zu ſchlieſſen?* Die *Logik* giebt uns die kurze und bündige Antwort: Das Vermögen des Gemüthes, die Uebereinſtimmung oder nicht Uebereinſtimmung zweyer Vorſtellungen durch Vergleichung derſelben mit einer dritten einzuſehen. In der Syllogiſtik mag man ſich allerdings mit dieſer Antwort begnügen können, die weiter nichts als eine logiſche Funktion unſres Vorſtellungsvermögens angiebt, ohne zu beſtimmen in welchen Fällen, bey welcher Art von Vorſtellungen, dieſe logiſche Funktion

Funktion, dieses Vermögen zu schliessen gebraucht werden könne. Aber was kann mir diese Antwort helfen, wenn nicht von blossen Vorstellungen überhaupt die Rede ist? Ist die Uebereinstimmung unter Vorstellungen, welche durch diese logische Funktion herausgebracht wird, darum auch schon Uebereinstimmung unter den *Gegenständen* dieser Vorstellungen? Kann nicht ein Vernunftschluss seiner *Form* nach (in Rücksicht der logischen Funktion) vollkommen richtig seyn, ohne dass er darum seinem Inhalt nach wahr, und einer Anwendung auf wirkliche Gegenstände fähig wäre? Z. B. der Reiche kann viele Werke der Wohlthätigkeit ausüben: nun ist der König von *Eldorado* reich, also kann er viele Werke der Wohlthätigkeit ausüben. Dieser Vernunftschluss ist seiner Form nach vollkommen richtig. Der Schlussatz ergiebt sich aus den Vordersätzen, die beyde an sich wahr sind, mit aller möglichen Evidenz, und es fehlt dem ganzen Vernunftschlusse nichts als die *Wirklichkeit* des Subjektes, von dem die Rede ist.

Die Vernunft in' wieferne sie nichts weiter als das Vermögen zu schliessen heisst, vermag nichts als formelle Wahrheit, Formen der Vernunftschlüsse, den Bau der Syllogismen aufzustellen, welches alles bey aller Regelmässigkeit mit materieller Unwahrheit bestehen kann. Die materielle Wahrheit, die Beziehung der im Vernunftschlusse verknüpften Vorstellungen auf einen Gegenstand in der Wircklichkeit, auf etwas das nicht blosse Vorstellung ist, hängt keineswegs von der Form des Vernunftschlusses ab, und kann folglich durch das blosse Vermögen zu schliessen nicht erhalten werden. Durch dieses Vermögen müsste es ewig unent-

entschieden bleiben, ob es ein Königreich *Eldorado* gebe oder nicht. Man mag noch so viele Vernunftschlüsse auf einander häuffen, so wird man gleichwohl der Antwort auf diese Frage um keinen Schritt näher kommen: so lange man es bey der Richtigkeit der Form allein bewenden, und die Richtigkeit der Materie, des Stoffes, der verknüpften Vorstellungen, den ausser jener Form gelegenen Grund der objektiven Gültigkeit derselben unausgemacht läst.

Woher nimmt nun die Vernunft den Stoff, den sie zur materiellen Wahrheit ihrer, der Form nach richtigen, Funktionen nöthig hat, und den sie nicht erschaffen kann? — Wenn von sinnlichen Gegenständen die Rede ist, so ist die Antwort leicht und verständlich genug: Aus der Sinnenwelt! So liefert z. B. die gemeine sowohl als die gelehrte Erfahrung *Data* genug, aus welchen sich das Nichtseyn des Landes Eldorodo ergiebt. In diesem Falle, und in allen ähnlichen, wo den Vorstellungen sogenannte sinnliche Gegenstände entsprechen, gründet die Vernunft die materielle Wahrheit ihrer richtigen und leeren Schlussformen auf einen Stoff, der ihr von ihrer Gefährtin, der *Sinnlichkeit*, geliefert und vorgehalten wird. Nicht so leicht ist die Antwort auf die Frage: wie kommt die Vernunft zu den Stoff, den sie zur materiellen Wahrheit derjenigen Schlüsse nöthig hat, deren Inhalt Vorstellungen betrifft, die sich auf *übersinnliche* Gegenstände beziehen? In der gesammten Sinnenwelt kömmt z. B. kein Gegenstand vor, und kann keiner vorkommen, auf den die Vorstellung der Ersten Ursache, oder des Unendlichen Dinges passte. In allen Erfahrungen, die uns von unsrem *Gemü-*

the möglich sind, können immer nur Vorstellungen kann nie das *Vorstellende* selbst vorkommen, immer nur Wirkungen des vorstellenden Subjektes, nie das Subjekt selbst, das wir nur als ein unbekanntes Etwas zu denken, keineswegs aber als eine bestimmte Substanz selbst durch den innern Sinn anzuschaun vermögen. Wenn nun die Vernunft über die Natur solcher Subjekte, bey welchen sie von dem Zeugnisse der Sinnen verlassen wird, etwas bestimmtes herausbringen will, wie gelangt sie denn zu dem übersinnlichen Stoff, wovon die materielle Wahrheit ihrer Schlüsse abhängt?

„Durch *göttliche Offenbarung*" antwortet der *Supernaturalist*, „welche das natürliche, oder durch Erbsünde entstandene Unvermögen der Vernunft ersetzt." Diese Antwort kann freylich Leute befriedigen, die starkgläubig genug sind, um die Ueberzeugung, dass die durch ein Wunder in dem menschlichen Gemüthe hervorgebrachte Vorstellung der Gottheit mehr als eine leere Vorstellung (keine Einbildung) sey, durch ein zweytes Wunder bewirken zu lassen; und sich auf diese Weise über die Bedenklichkeit hinwegzusetzen, dass eine Vorstellung von der Gottheit *vor* aller Offenbarung im Gemüth vorhanden seyn müste, wenn der Mensch eine noch so ausserordentliche Erscheinung (Wunder) für untrüglich, übernatürlich, *göttlich* erkennen, das heisst, mit dem richtigen Begriffe von der Gottheit zusammenstimmend finden sollte; mit einem Worte, dass jede historische Offenbarung die Vernunftidee der Gottheit voraussetzen müsse, nie geben könne. — Aber drey Partheyen der philosophischen Welt, die gegen allen Supernaturalismus protestiren, ja auch

auch so gar viele Supernaturalisten selbst finden diese Antwort ganz unbefriedigend, und sind unter sich darüber einig, daſs die Wahrheit der übersinnliche Gegenstände betreffenden Schlüsse, wenn sie ja einer philosophischen Erklärung fähig wäre, sich *natürlich* erklären lassen müsse.

Es müſste sich also aus dem eigenthümlichen Wesen, den Merkmalen der Natur der Vernunft erklären lassen, wie sie zum Stoffe ihrer übersinnlichen Vorstellungen gelange, und dieſs um so mehr, da diese Vorstellungen vorzugsweise und ausschlieſsend der Vernunft angehoren. Indem dieses aber aus ihrer logischen Natur, d. h. in wieferne sie nichts weiter als das Vermögen zu schlieſsen bedeutet, schlechterdings unerklärbar ist; so müſste sie auſser diesem noch ein besonderes Vermögen haben, den Stoff übersinnlicher Vorstellung zur materiellen Wahrheit ihrer Schlüsse herbeyzuschaffen, welches mit dem Vermögen zu schlieſsen zusammengenommen ihre Natur ausmachen würde.

Da das Vermögen zu schlieſsen eigentlich ein bloſs *logisches* Vermögen ist, so wollen wir jenes andere Vermogen durch den Namen des *metaphysischen* unterscheiden.

Die Definition der Vernunft, welche die engste Bedeutung des Wortes, und mit derselben das Wesen der Vernunft zu enthalten geglaubt wird, ist also ganz unzulänglich, und so unvollständig, daſs sie nur die *eine Hälfte* des Begriffes enthält, der das Wesen der Vernunft zum Gegenstand haben soll.

Man hat bis auf *Kanten* in der philosophischen Welt noch nie (in dem so eben angegebenen Sinne)

die Frage aufgeworfen: besitzt die Vernunft ein metaphysisches Vermögen? und gleichwohl ist es nichts weniger als ausgemacht gewesen: ob die Vernunft ein solches Vermögen besitze oder nicht. Durch die Hauptsätze der vier Hauptpartheyen wird dasselbe ohne Untersuchung der Vernunft theils zu- theils abgesprochen. Die Theisten glaubten durch ihre Vernunftschlüsse das Daseyn und die Beschaffenheit übersinnlicher Gegenstände, die Theisten hingegen das Nichtseyn und die Unmöglichkeit derselben erwiesen zu haben. Diese beyden Partheyen haben sich bisher die Untersuchung der Frage: ob die Vernunft wohl über das Daseyn oder Nichtseyn übersinnlicher Gegenstände zu entscheiden vermöge? dadurch unmöglich gemacht, dass sie die Antwort auf dieselbe durch den Gebrauch, den sie von einem angenommenen metaphysischen Vermögen gemacht haben, als entschieden voraussetzten. Wozu die Frage: ob die Vernunft das Daseyn oder Nichtseyn des Uebersinnlichen zu erkennen *vermöge*? für Leute in deren Augen die Vernunft dieses Daseyn oder Nichtseyn *wirklich* erkannt hat? Aus den Grundsätzen der dogmatischen Skeptiker sowohl als der Supernaturalisten folgt unwidersprechlich, dass die Vernunft kein metaphysisches Vermögen besitzen könne. Wozu also diese Frage für die *Einen*, bey denen es ausgemacht ist, dass sich die Uebereinstimmung menschlicher Vorstellungen mit ihren Gegenständen (diese mögen sinnlich oder übersinnlich seyn) durch nichts erweisen lasse? Wozu diese Frage für die *andern*, welche derselben durch ihr Glaubensbekenntniss zuvorkommen, und aus dem von ihnen für erwiesen gehaltenen nie bezweifelten Unvermögen der Vernunft, auf die Unentbehr-

entbehrlichkeit eines übernatürlichen Surrogats zu schliessen gewohnt sind?

Anstatt sich vor allen Dingen die Frage vorzulegen, und es vor der Untersuchung derselben ganz unentschieden zu lassen: ob die Vernunft ein metaphysisches Vermögen besitze oder nicht; hat die eine Hälfte der philosophischen Welt diesen Besitz aus Gründen behauptet, und die andere aus Gründen geleugnet, die nur dadurch einiges Gewicht haben konnten, dass bey ihnen dort die Wirklichkeit hier die Nichtigkeit des metaphysischen Vermögens als ausgemacht vorausgesetzt würde.

In wieferne nun das metaphysische Vernunftvermögen von zwey Hauptpartheyen behauptet, und von zweyen geläugnet wird, in so ferne ist es offenbar, dass es unter den Philosophen nichts weniger als ausgemacht sey, ob es ein solches Vermögen gebe oder nicht, während das logische Vermögen der Vernunft wirklich allgemeingültig, durch die allgemeinste Uebereinstimmung anerkannt, und folglich sogar allgemeingeltend ist.

So lange über das metaphysische Vermögen der Vernunft nichts allgemeingültiges ausgemacht ist; so lange ist man nur über die *Hälfte des Wesens* der Vernunft einig, so lange versteht man sich nur halb, wenn von der Vernunft im strengsten Sinne die Rede ist, und die Partheyen der philosophischen Welt müssen ihren Streit über die Erkenntniss übersinnlicher Gegenstände fahren lassen, bis sie sich über das metaphysische Vermögen der Vernunft auf einen bisher noch nie betretenen Wege vereiniget haben.

Dieses nun vorausgesetzt ist die Wissenschaft, welche die entscheidende, allgemeingültige, von allen Philosophierenden anzuerkennende Antwort, auf die Frage über dieses problematische Vermögen der Vernunft enthält, wenn es anders eine solche Wissenschaft geben sollte, eine Entdeckung aus dem bisher *unbearbeiteten* und unbekannten Gebiethe der Vernunft.

Man wird mir hier ohne Zweifel einwenden, die Frage: besitzt die Vernunft ein metaphysisches Vermögen? wäre nichts weniger als neu; *Plato* und *Aristoteles* unter den Alten, *Leibnitz* und *Locke* unter den Neuern, mehrere andere zu geschweigen, haben sie nur mit anderen Worten aufgeworfen, und wirklich in ihren vortreflichen Untersuchungen über den Ursprung der menschlichen Vorstellungen beantwortet.

Ich halte dafür, dass die Frage welche *Leibnitz* und *Locke* (und eben dasselbe gilt von ihren griechischen Vorgängern) bey ihren Untersuchungen über den Ursprung der Begriffe vor Augen hatten, weit mehr dem Ausdruck als dem Sinne nach mit der unsrigen zusammentreffe.

Leibnitz und *Loke* waren dogmatische Theisten, und eben darum war das metaphysische Vermögen für sie nichts weniger als problematisch sondern die *ausgemachteste* Sache von der Welt. Ihnen war es nicht darum zu thun, erst bey sich selbst auszumachen ob die Vernunft ein metaphysisches Vermögen besitze oder nicht; sondern vielmehr, *worin* dieses Vermögen, das sie als wirklich voraussetzten *bestehe*? Sie nahmen das Dogma ihrer Parthey gleichsam als die Basis ihres Lehrgebäudes über

über den Ursprung der Vorstellungen an; indem sie von einer als wirklich angenommenen übersinnlichen Erkenntniss ausgiengen, und dann untersuchten, nicht ob überhaupt übersinnliche Erkenntniss möglich, sondern wie der menschliche Geist zur übersinnlichen Erkenntniss gelangt sey?

Wenn vorausgesetzt wird, was für uns noch blosse Frage ist, dass die Vernunft ein metaphysisches Vermögen habe, und folglich ihren übersinnlichen Vorstellungen reellen, und keinen blos eingebildeten Stoff verschaffen könne: so sind im *Leibnitzischen* und im *Lockischen* Systeme alle mögliche Fälle, wie die Vernunft zu diesem Stoffe gelangen könne, erschöpft.

Sie kann nämlich denselben keineswegs aus nichts hervorbringen: er muss ihr also *gegeben* seyn; und da er ihr weder durch das logische Vermögen zu schliessen (wodurch die blosse Schlussform erhalten wird) noch *unmittelbar* durch sinnlichen Eindruck gegeben seyn kann: so muss sie ihn entweder mit sich auf die Welt bringen, oder erst in diesem Leben erhalten; er muss ihr entweder unmitmittelbar in einer Reihe angebohrner Vorstellungen (und wie sich einige Leibnitzianer ausdrücken, in einem Systeme angebohrner Wahrheiten) oder wenigstens *mittelbar* in dem Stoffe sinnlicher Vorstellungen gegeben seyn. Im ersten Falle besteht ihr metaphysisches Vermögen in einem der Seele eingepflanzten Stoff für ihre das übersinnliche bebetreffende Schlüsse; und im zweyten in der besondern Fähigkeit aus dem sinnlichen Stoffe den übersinnlichen abzuleiten.

Jener angebohrne, der Seele eingepflanzte, Stoff übersinnlicher Vorstellungen, muss auch durch seine Vertheidiger von den übersinnlichen Gegenständen selbst, die er im Gemüthe nur repräsentiren soll, genau unterschieden werden. Denn sonst wäre Gegenstand und Vorstellung ein und ebendasselbe Ding, und daher entweder der Gegenstand eine blosse Vorstellung, ein *Gedankending*, oder die Vorstellung wäre der Gegenstand selbst, unser Begriff von der Seele die Seele, von der Gottheit die Gottheit selbst. Indessen hat der Stoff einer Vorstellung nur dadurch Realität, dass ihm ein Gegenstand, der nicht die Vorstellung selbst ist, entspricht. Woran sollte nun die Realität des Stoffes übersinnlicher Vorstellungen erkannt werden? durch den ihm ausser der Vorstellung entsprechenden Gegenstand? — Unmöglich! denn dieser soll ja der Voraussetzung zufolge selbst nur durch die Vorstellung und deren angebohrnen Stoff erkannt werden. Also durch das wirkliche Gegeben das Vorhandenseyn jenes Stoffes selbst, dem, wenn er wirklich gegeben ist, auch wirklich ein Gegenstand entsprechen muss. Aber woraus soll sich dieses wirkliche Vorhandenseyn erweisen lassen? Daraus etwa, dass er in wirklichen Vorstellungen vorkömmt, das heisst, wirklich vorgestellt wird? Keineswegs. Denn wir haben unzählige wirkliche Vorstellungen, denen kein wirklicher Gegenstand entspricht, und die folglich einen blos eingebildeten, oder erkünstelten Stoff haben.

Man würde hier vergebens einwenden, „solche Vorstellungen wären aber auch nicht *angebohren*, und wenn es einmal ausgemacht wäre, dass irgend eine Vorstellung, oder auch nur ihr Stoff der Vernunft

eingepflanzt, und folglich wirklich *vernünftig* sey, so sey sie schon *hierdurch* von allen täuschenden und unvernünftigen Vorstellungen genug ausgezeichnet." — Freylich! wenn es *ausgemacht* ist? aber eben das ist die Frage. Und welche wären dann die untrüglichen allgemein anerkannten Data, durch welche sich ausmachen liesse, irgend eine Vorstellung oder ihr Stoff wären der Vernunft wirklich eingepflanzt. Doch wohl die Allgemeinheit, und Nothwendigkeit der Vorstellung; das unvermeidliche Anerkennen eines ihr entsprechenden Gegenstandes; die Evidenz der Erkenntniss? Aber woher denn der Streit zwischen den vier Hauptpartheyen über die unter denselben unentschiedene Frage: ob unsre Vorstellungen von der *Gottheit, Seele, Freyheit*, auch richtige, wirklichen Gegenständen entsprechende, Vorstellungen wären oder nicht — wenn die bejahende Antwort auf diese Frage der menschlichen Vernunft unvermeidlich nothwendig, allgemein einleuchtend wäre?

Selbst mehrere Vertheidiger der angebohrnen Begriffe haben sich genöthiget gefunden zur Erfahrung, oder welches hier eben so viel heisst, zur sinnlichen Erkenntniss, ihre Zuflucht zu nehmen; um sich zu erklären, wie diese angebohrnen Vorstellungen, welche sie für blosse Anlagen, Grundbestimmungen des Gemüths, blos mögliche Vorstellungen hielten, zur Wirklichkeit eigentlicher Vorstellungen gelangen könnten. Sie glauben, die ganze Sache begreiflich gemacht zu haben, wenn sie annehmen, dass die sogenannten geistigen Ideen bey Gelegenheit, und auf Veranlassung sinnlicher Eindrücke aufgeweckt, belebt, entwickelt werden.*)

 Der

*) Eines dieser Worte sagt hier so wenig als das andere, und jedes steht nur eigentlich in dieser Hypothese

Der ungleich grössere Theil der neueren philosophischen Schriftsteller hingegen, hat sich von der *platonischen* oder *leibnitzischen* Lehre von den angebohrnen Begriffen gänzlich losgesagt, und glaubt mit *Locke* den Ursprung der Vorstellungen übersinnlicher Gegenstände aus den durch die Sinnlichkeit gelieferten, aber durch Vernunft modificierten, bearbeiteten Materialien erklären zu können, oder vielmehr zu müssen. Sie glauben dass das Gemüth nur vermittelst der sinnlichen Eindrüke zu was immer für einen Stoff seiner Vorstellungen gelangen könne, und ungeachtet keinem unter ihnen meines Wissens bisher eingefallen ist *Gott*, *Seele*, *Freyheit*, für Gegenstände der Sinnlichkeit auszugeben, so behaupten sie gleichwohl, dasjenige was die Sinnlichkeit nicht unmittelbar durch sich selbst könne, werde ihr durch Vernunft möglich, die ein Vermögen besässe aus dem *sinnlichen* Stoffe den Stoff übersinnlicher Vorstellungen zu ziehen, oder vielmehr selbst dieses Vermögen wäre.

Wenn das Vermögen das Uebersinnliche aus dem Sinnlichen abzuleiten wirklich in der Vernunft vorhanden wäre, so müsste dasselbe von dem blos logischen Vermögen verschieden, so müsste es das metaphysische Vermögen seyn, das, wenn es mit jener Ableitung seine Richtigkeit hätte, bisher zwar nicht in seiner ursprünglichen in der Einrichtung der Vernunft gegründeten Beschaffenheit, aber doch wenigstens aus seiner Wirkung, nämlich der übersinnlichen Erkenntniss genugsam bekannt wäre.

pothese da, um die Lücke eines mangelnden Begriffes auszufüllen, nicht um einen Begriff zu bezeichnen.

re. Allein eben das Unentschiedene, Streitige, Problematische dieser Wirkung ist es, wodurch bisher jenes metaphysische Vermögen selbst unentschieden, streitig, problematisch geblieben ist. Wir haben leider! noch keine Ableitung des Uebersinnlichen aus dem Sinnlichen aufzuweisen, die auch selbst von den Metaphysikern von Profession, und den vortreflichsten Köpfen unter ihnen allgemein anerkannt wäre. Während die *eine* Hauptparthey der philosophischen Welt diese Ableitung wirklich vorgenommen zu haben vorgiebt (und, wohl gemerkt! über die Art und Weise derselben selbst unter sich uneinig ist) thut die *andere* Hauptparthey gerade das Gegentheil, und leitet das *Nichtseyn* des Uebersinnlichen von dem Sinnlichen ab; die *dritte* erklärt diese beyden Ableitungen für gleich grundlos, und für eine der Natur des menschlichen Geistes unangemessene vergebliche Arbeit. Die *vierte* endlich hält jene Ableitung nicht nur für etwas unmögliches, sondern sogar für einen Eingriff in die göttlichen Rechte, indem es der Gottheit allein zukäme, das Daseyn übersinnlicher Gegenstände zu offenbaren. Wer also da vorgiebt, seine Ableitung des Uebersinnlichen aus dem Sinnlichen wäre etwas ausgemachtes, der behauptet *das Ding, das nicht ist*, der will uns sein kleines Wissen für das Wissen des menschlichen Geistes aufdringen, und verkauft seinen Lesern oder Zuhörern eine Unwahrheit, von der sich jedermann der nicht durch die metaphysische Brille jenes Mannes, sondern mit seinen eigenen Augen sieht, auch nur durch einen Blick auf das was in der philosophischen Welt wirklich vorgeht, überzeugen kann. Wenn das Daseyn der Ursache blos aus dem Daseyn der Wirkung geschlossen werden soll: so ist

jenes so lange nicht ausgemacht, als dieses nicht ausgemacht ist. Es ist also wirklich nicht ausgemacht, ob es ein metaphysisches Vermögen der Vernunft gebe, weil es nicht ausgemacht ist, ob eine richtige Ableitung des Uebersinnlichen aus dem Sinnlichen möglich sey.

Wenn die, also erst auszumachende, Frage: *ob es ein metaphysisches Vernunftvermögen gebe?* nicht wieder aus den streitigen Grundsätzen der vier Hauptpartheyen beantwortet, und folglich nicht wieder auf dem alten Kampfplatze der Metaphysik abgehandelt werden soll, so muss sie mit einem ganz andern Sinne, als bisher geschehen ist, aufgestellt werden. Sie muss nicht von der *Wirklichkeit* oder *Unmöglichkeit* der übersinnlichen Erkenntniss ausgehen; sondern beydes ganz dahingestellt seyn lassen, und sich mit dem *blossen Vermögen* der Vernunft beschäftigen. Daher denn auch bey ihrer Beantwortung vor allen Dingen untersucht werden muss, nicht *wie*, sondern *ob* eine Ableitung des Uebersinnlichen aus dem Sinnlichen möglich sey oder nicht; d. h. ob sie keinen Widerspruch enthalte, ob sie nicht allgemeingültigen Gesetzen des menschlichen Vorstellungsvermögens widerspreche. Denn im Falle ein solcher Widerspruch allgemeingültig erwiesen werden könnte, wäre es eben dadurch entschieden, dass die Vernunft kein metaphysisches Vermögen besitze.

Da die Vernunft bey der Ableitung des Uebersinnlichen aus dem Sinnlichen, den *Verstand*, oder das Vermögen zu urtheilen, voraussetzen würde, so wird auch der *Verstand* besonders untersucht werden müssen. Der Verstand ist es, welcher zuerst

erst die rohen durch die Sinnlichkeit erhaltenen Materialien bearbeitet, und der Vernunft überliefert. Die von ihm gefällten Urtheile machen *zunächst* den Stoff der Vernunftschlüsse aus. Es muss also gezeigt werden, was der Verstand vermöge, was durch seine Bearbeitung des sinnlichen Stoffes möglich sey? mit einem Worte; es muss das Verhältniss des *Verstandes* zur Sinnlichkeit genau und bestimmt angegeben werden.

Auch der Verstand kann, in wieferne unter diesem Namen das blosse Vermögen zu urtheilen verstanden wird, nichts als ein logisches Vermögen seyn, aus einem gegebenen Stoffe Urtheile zu erzeugen. Der Stoff, den er zu seinen Handlungen nöthig hat, kann nicht von ihm aus nichts erschaffen, er muss ihm *gegeben* seyn. Ist es mit diesem Gegebenseyn des Stoffes nicht richtig, so mag ein Urtheil seiner Form nach noch so richtig seyn: so wird es der Materie nach gleich wohl falsch seyn. Z. B. *Ein goldner Berg ist etwas wirkliches.* Der *König von Eldorado ist reich.* Auch bey dem Verstande hängt die materielle Wahrheit nicht von der blossen Form, sondern von dem ausser der Form gegebenen Stoffe ab. Der Verstand kann nichts bearbeiten was ihm nicht gegeben ist, und er kann es nur in soferne bearbeiten, als es ihm gegeben ist. Um also genau bestimmen zu können, was der Verstand aus den Materialien der Sinnlichkeit herauszubringen vermöge, muss vorher untersucht werden, *was* denn eigentlich dem Verstande durch die Sinnlichkeit geliefert werden könne, und *wie* es durch die Sinnlichkeit geliefert werde; das heisst, es muss das Verhältniss der *Sinnlichkeit* zum Verstande ausgemacht werden.

2. Was

2.

Was ist unter Sinnlichkeit zu verstehen?

Nichts denke ich kann einleuchtender seyn, als daſs es vorher ausgemacht seyn müsse, was man unter der Sinnlichkeit verstehe, und was durch das Vermögen, welches diesen Namen führt, überhaupt möglich sey, bevor man darüber einig werden kann, ob durch die *Sinnlichkeit ein Stoff geliefert werden könne*, aus welchem sich durch die Operationen des Verstandes und der Vernunft der Stoff übersinnlicher Vorstellungen ziehen lasse. Was dem Vermögen der Sinnlichkeit widerspricht, kann durch keinen Verstand und keine Vernunft, auch nicht einmal der Gottheit selbst aus der Sinnlichkeit geschöpft werden. Um aber angeben zu können, was der Sinnlichkeit widerspreche oder nicht, muſs man das Wesen, die Natur, die eigenthümlichen Merkmale der Sinnlichkeit erschöpft haben.

Ueber die Sinnlichkeit ist in der philosophischen Welt bis itzt noch weit weniger ausgemacht, als über Verstand und Vernunft. Wir wollen hier nur bey zwey Hauptpartheyen stehen bleiben.

Die *Materialisten* lassen keine anderen als *Sinnenwesen* gelten, das heiſst, sie halten die *Sinnlichen* Vorstellungen für die einzigen, denen wirkliche Gegenstände entsprächen. Alles Wirkliche ist ihnen *Körper*, oder *Eigenschaft* und *Beschaffenheit* des Körpers; und da der Verstand und die Vernunft vom Daseyn und der Beschaffenheit der Körperwelt (ausser welcher für die Materialisten nichts wirkliches da ist) nur nach dem Zeugnisse

der

der Sinnlichkeit urtheilen und schliessen kann: so ist ihnen dieses Zeugniss die einzige Grundlage aller Erkenntniss des Wirklichen und des Möglichen. Noch mehr! da die *Körperlichkeit*, die nach diesem System das Wesen aller für sich bestehenden Dinge ausmacht, nur durch die Sinnlichkeit erkannt werden kann, so ist ihnen die Sinnlichkeit die Erkenntnissquelle nicht nur von den Beschaffenheiten gewisser Dinge, sondern von dem eigentlichen Wesen aller Dinge selbst, und sogar Verstand und Vernunft sind ihnen nichts als Modifikationen der Sinnlichkeit, wie diese, blosses Empfindungsvermögen, nur mit dem Unterschied, dass Verstand und Vernunft nichts als die *Uebereinstimmung* und den *Widerstreit* zwischen den Materialien der Sinnlichkeit *empfinden* können.

Die *Spiritualisten* hingegen halten gerade das Gegentheil von der Sinnlichkeit. Ich spreche hier nicht von einzelnen spiritualistischen Sekten; nicht von den *Idealisten*, die ausser einer blossen Ideen- oder Geisterwelt nichts wirkliches zulassen, und der Sinnlichkeit alles Vermögen absprechen, einen Stoff zu liefern, dem ein wirklicher Gegenstand ausser der Vorstellung entspräche; nicht von den *Leibnitzianern*, welche in der ganzen Natur keine andern als einfache Substanzen annehmen, die Ausdehnung von einer verworrenen Vorstellung der Aggregate jener unausgedehnten Substanzen ableiten, und die Sinnlichkeit im Grunde für eine blosse Einschränkung des Verstandes halten. Ich nehme hier vielmehr alle Spiritualisten überhaupt zusammen. Sie mögen übrigens in ihren besondern Meynungen noch so sehr von einander abweichen, so sind sie doch hierüber unter sich einig,

dass das *Wesen* der Dinge nur dem Verstande und der Vernunft erkennbar sey, dass die Sinnlichkeit nicht einmal das Wesen der Körper selbst anzugeben vermöge, und dass alles, was sie uns von diesen ihren eigenthümlichen Objekten liefern könne, nichts weiter als zufällige, veränderliche, zur blossen Aussenseite gehörige Beschaffenheiten wären.

Die Spiritualisten sind eben so wenig darüber einverstanden, wohin sie das Vermögen sinnlicher Vorstellungen versetzen, als was sie aus demselben machen sollen. Einige weisen ihm seinen Sitz im Körper an, und halten es für ein blosses Vermögen der Organisation Eindrücke zu empfangen, und der unkörperlichen Seele mitzutheilen. Andere suchen es in der Seele auf, und halten es für ein Vermögen der Seele, die in der Organisation vorhandenen Eindrücke zu empfangen; und wieder andere endlich, in der Seele und im Körper zugleich, und halten es für das Vermögen von äusseren Gegenständen durch das Medium der Organisation afficiert zu werden. Die ersten sehen die Sinnlichkeit für nichts als die blosse Reitzbarkeit der Organisation an, und sprechen Sie der Seele schlechterdings ab, als eine Eigenschaft, die nur Körpern zukäme, und der Natur eines einfachen Wesens widerspräche; die andern erkennen sie zwar für eine Beschaffenheit der Seele, aber nur für eine zufällige und vorübergehende Beschaffenheit, die das blosse Resultat der Verbindung der Seele mit dem Körper wäre, und nur so lange, als diese, dauren könne; die letzten endlich glauben an der Sinnlichkeit eine blosse Einschränkung der Seele durch den Körper entdeckt zu haben, wodurch sie auf das Anschauen so gemeiner und nie-

drig

drige, täuschende Gegenstände als die Sinnenwesen wären, beschränkt würde, während ihre Denkkraft für das *Anschauen* erhabnerer und würdigerer Gegenstände bestimmt wäre.

So verschieden dachten, und denken die Spiritualisten über die Natur der Sinnlichkeit. Der einzige Punkt, worüber sie unter einander einig sind, besteht darin, dass sie *) die Seele *nur durch den organischen Körper* sinnlicher Vorstellungen fähig glauben, und folglich (ob zwar auf verschiedene Art) die Sinnlichkeit von der Organisation abhängen lassen. Sie glauben dadurch die Unkörperlichkeit der Seele gerettet zu haben. Allein unglücklicher Weise gestehen ihnen die *Materialisten* jene Unentbehrlichkeit der Organisation zu sinnlichen Vorstellungen nicht nur ein, sondern beweisen sie mit noch stärkeren Gründen, und schliessen aus denselben, in dem sie die sinnlichen Vorstellungen für die einzigen halten, denen reelle Gegenstände entsprächen, dass ohne Organisation nicht nur kein Vorstellungsvermögen überhaupt möglich, sondern, dass jedes Vorstellungsvermögen, nur eine Eigenschaft einer gewissen Organisation sey.

Eine natürliche Folge des *ganz verkehrten Ganges*, den man bisher bey der Untersuchung des Erkenntnissvermögens genommen hat! Anstatt dass man gesucht hätte vorher darüber einig zu werden, was man unter Erkenntnissvermögen und

*) Gewisse Idealisten unter ihnen ausgenommen.

und Erkennbarkeit verstünde, und dann erst zu bestimmen in wieferne das Subjekt des Erkenntnissvermögens (die Seele) erkennbar wäre; gieng man von dem als einfache oder zusammengesetzte Substanz angenommenen *Subjekte* aus, um aus den Begriffen, die man sich von demselben gemacht hatte, das Erkenntnissvermögen zu bestimmen; und so nahmen sowohl die Materialisten, als die Spiritualisten, ihre *Dogmen* unter die *Principien* ihrer Untersuchung über die Sinnlichkeit auf. Das Wort Seele hatte für diese Partheyen einen dreyfachen Sinn; in dem sie bald das blosse Erkenntnissvermögen allein, bald aber das Subjekt desselben allein, bald beyde zusammengenommen darunter verstanden; gleichwohl aber alle diese verschiedenen Bedeutungen, so oft es zum Vortheil ihrer Hypothesen erfordert wurde, untereinander verwirrten. So geschah es, dass sie bald dasjenige, was blos vom Erkenntnissvermögen gelten konnte, auf das Subjekt desselben, bald dasjenige, was sie von dem letztern erwiesen zu haben glaubten, auf das erstere übertrugen. Materialist und Spiritualist waren darüber einig, dass dem Gemüthe nur durch Organisation *Sinnlichkeit* zukäme. Da nun der eine das Subjekt des Gemüthes an dem organischen Körper selbst entdeckt zu haben glaubte: so galt ihm dasjenige, was er vom Subjekte des Erkenntnissvermögens angenommen hatte, auch vom Erkenntnissvermögen selbst, und er glaubte die Sinnlichkeit mache eben so gewiss das *eigentliche Wesen* des Erkenntnissvermögens, als die Organisation das Wesen der Seele aus. Der Spiritualist hingegen, der das Subjekt des Erkenntnissvermögens für unkörperlich erklärt hatte, über-

trug

trug die Einfachheit des Subjektes auf das Erkenntnissvermögen, und behauptete daher, dieses beſtünde eigentlich in dem bloſſen *Verstande*, dem Vermögen Einheit in das Mannigfaltige der Vorstellungen zu bringen, oder wie man sich gemeiniglich ausdrückte den Zusammenhang der Wahrheiten einzusehen; und so wie die Einfachheit das Wesen des Subjektes ausmache, so mache der Verstand das *Wesen* des Erkenntnissvermögens aus, dem die *Sinnlichkeit* nur *zufällig*, nur durch die Verbindung jenes einfachen Subjektes mit dem organischen Körper zukäme.

In beyden Fällen wurden zwey wesentlich verschiedene Fragen verwechselt. Die Frage: worin besteht das Erkenntnissvermögen? mit der Frage: Was ist das Subjekt des Erkenntnissvermögens? (des Verstandes, der Sinnlichkeit?) Die erste Frage ist eigentlich *logisch*, und betrift Gesetze, die nicht die Natur des Dinges, welches ein Erkenntnissvermögen hat, sondern die Natur des bloſſen Erkenntnissvermögens ausmachen; die Bedingungen, durch welche das Erkennen möglich ist, welche zusammengenommen das Erkenntnissvermögen heiſſen, und in dem Erkenntnissvermögen selbst *gegeben* seyn müſſen. Die zweyte Frage hingegen ist eigentlich *metaphysisch*; sie betrift Gesetze, welche die Natur eines wirklichen Dinges ausmachen sollen, Bedingungen, durch welche ein vom bloſſen Erkenntnissvermögen verschiedener Gegenstand möglich seyn soll, von dem es nur dann ausgemacht werden kann, ob und in wieferne er erkennbar ist, wenn man *vorher* das bloſſe Erkenntnissvermögen untersucht,

und die eigentlichen Gränzen deſſelben gefunden hat.

Durch eine Verwirrung der Begriffe, deren Möglichkeit vielleicht unſren ſpätern Nachkommen ſchwer zu begreifen ſeyn dürfte, hat man bisher weſentlich verſchiedene Gegenſtände der Unterſuchung verwechſelt, das vorſtellbare Erkenntniſsvermögen mit dem nicht vorſtellbaren Subjekte deſſelben, Verſtand (Vermögen der Einheit in den Vorſtellungen) mit abſoluter Einheit (Einfachheit) des vorſtellenden Subjektes; Sinnlichkeit (Vermögen des Mannigfaltigen in der Vorſtellung) mit der Zuſammenſetzung (Ausdehnung) der Organiſation. So wurde dasjenige, was an ſich blos logiſches Geſetz des Erkennens iſt, zur metaphyſiſchen Eigenſchaft der erkennenden Subſtanz, das logiſche Geſetz der Verſtandeshandlung, zur metaphyſiſchen Beſchaffenheit des verſtändigen Subjektes; das logiſche Geſetz der Sinnlichkeit zur metaphyſiſchen Beſchaffenheit des unverſtändigen Subjektes, das mit dem verſtändigen verbunden wäre. Man bedachte nicht, daſs die ſtreitige Erkenntniſs dieſer problematiſchen Subſtanzen, der Einfachen und der Zuſammengeſetzten, von der Möglichkeit der Erkenntniſs überhaupt abhänge; daſs ein Erkenntniſsvermögen *vor* jeder wirklichen Erkenntniſs daſeyn, und in demſelben die Bedingungen, welche zuſammengenommen die *Möglichkeit des Erkennens* ausmachen, gegeben ſeyn müſſen, und daſs ſich eben darum das Erkenntniſsvermögen nicht von als wirklich Erkennbar angenommenen Dingen (Gegenſtänden des Erkenntniſsvermögens), ſondern vielmehr die Erkennbarkeit der Dinge allein von dem Erkenntniſsvermögen ableiten laſſe.

Man

Man that gerade das Gegentheil von dem was man hätte thun sollen, indem man die Natur der Sinnlichkeit und des Verstandes, von der Organisation und der Seele ableitete, da man vielmehr die beyden letztern, in wieferne sie erkennbar, Gegenstände des Erkenntnissvermögens, seyn sollen, mit einem Worte ihre *Erkennbarkeit,* von dem Vermögen der Sinnlichkeit und des Verstandes hätte ableiten müssen.

Indem man das *Subjekt* des Erkenntnissvermögens, (die Substanz der Seele) welches eben so wenig sich selbst zu erkennen, als das Auge sich selbst zu sehen vermag, kennen zu lernen bestrebt war, vernachlässigte man eine Bekanntschaft zu machen, die nicht nur an sich möglich, sondern auch, wenn unser Philosophieren kein Herumtappen unter Begriffen auf Gerathewohl, sondern ein sicherer, bestimmter Fortschritt des Geistes seyn soll, nothwendig ist — nämlich die *Bekanntschaft mit dem Erkenntnissvermögen.* Ie mehr man über denjenigen Theil des Erkenntnissvermögens, der in dem *logischen Vermögen des Verstandes und der Vernunft* besteht, in der ganzen philosophischen Welt einig war, desto geneigter wurde man anzunehmen, dass man das Erkenntnissvermögen überhaupt kenne, wenigstens dass man sich untereinander gar wohl verstünde, wenn vom Erkenntnissvermögen die Rede war. Nichts war natürlicher, als dass man über die Begriffe des *logischen* Vermögens von Verstand und Vernunft früher als über den Begriff der *Sinnlichkeit* einig werden musste. Da Verstand und Vernunft bey jeder Erkenntniss der Sinnlichen sowohl als der Uebersinnlichen ihr logisches Geschäft verrichten müssen; so musste

jeder, der nur irgend einen Gegenstand als erkannt, irgend ein Erkenntniſs überhaupt, annahm, die Unentbehrlichkeit des Verstandes und der Vernunft einräumen; und dieses *Einverständniſs über diese Unentbehrlichkeit* muſste zu einer allgemeinen gemeinschaftlichen Untersuchung der Funktionen führen, welche dem Verstande und der Vernunft beym Erkennen überhaupt zukämen. Da man aber die Sinnlichkeit eigentlich nur bey *der sinnlichen Erkenntniſs* beschäftigt glaubte, so muſsten diejenigen Philosophen, welche übersinnliche Gegenstände zu erkennen meynten, und also ein übersinnliches Erkennen zulieſsen, nothwendiger Weise auf den Gedanken gerathen, daſs die Sinnlichkeit zur Erkenntniſs überhaupt entbehrlich wäre; kein *) logisches Geschäft beym Erkennen habe, und folglich keinen Theil des Erkenntniſsvermögens ausmache. Andere hingegen (die Materialisten) welche blos sinnliche Gegenstände nicht nur für einzig erkennbar, sondern sogar für einzig möglich, (denkbar) hielten, muſsten der Sinnlichkeit nicht nur Unentbehrlichkeit zu jeder Erkenntniſs überhaupt einräumen, sondern dieselbe so gar zur obersten Bedingung alles Denkens, und zum Kriterium aller Möglichkeit erheben, sie zum ganzen Erkenntniſs- und Vorstellungsvermögen machen und ihr Verstand und Vernunft als bloſse Modifikationen unterordnen.

Indem

*) Logisch im strengsten Sinne heiſst zwar nur was zum *Denken* gehört. Ich nehme es hier in einen weitern Sinne für alles, was zu der in der Natur des Erkenntniſsvermögens bestimmten, Art und Weise des Erkennens gehört, für jedes *Gesetz* des Erkenntniſsvermögens; im Gegensatze mit den Gesetzen der Gegenstände des Erkenntniſsvermögens

Indem nun die Sinnlichkeit auf diese Weise von der einen Parthey ganz von dem Erkenntnisvermögen ausgeschlossen, von der andern aber für das Erkenntnisvermögen selbst angenommen wurde, hatten sich diese beyden Partheyen selbst allen Weg zur Untersuchung der Sinnlichkeit im Verhältnisse auf das Erkenntnisvermögen unmöglich gemacht, und es würde ohne die gegen die Grundsätze von beyden gerichteten Einwürfe der dogmatischen Skeptiker wohl nie zu dieser Untersuchung gekommen seyn *). Die bey ihrem Streit sich selbst überlassenen Spiritualisten und Materialisten würden sich von dem Wege zu derselben immer weiter entfernt haben, je länger ihr Streit gedauert haben würde. Wirklich haben es die *Eiferer* auf beyden

*) Sogar *Locke*, welcher so viel Vortreffliches von der Unentbehrlichkeit der Sinnlichkeit im menschlichen Erkenntnisvermögen gesagt hat, und seinen Grundsätzen so weit getreu geblieben ist, daſs er das Daseyn eines Geistes für indemonstrabel hält, weil ein Geist kein Gegenstand der Sinnlichkeit wäre (*Our senses not being able to discover them, we want the means of knowing their particular existences. We can no more know that there are finite spirits really existing by the Idea we have of such beings in our minds, than by the Ideas any one has of fairies or centaurs, we can come to know that things answering those Ideas do really exist. Essay concerning human Understanding* V. II. C. XI. §. 12.) Locke sogar ist keineswegs über den eigentlichen Antheil der Sinnlichkeit am Erkenntnisvermögen, ja! nicht einmal über die Unentbehrlichkeit derselben zum Erkennen überhaupt mit sich selbst einig geworden, wie sich in der Folge deutlich zeigen wird, und zum Theil schon daraus erhellen würde, daſs er das Daseyn Gottes für *erkennbar* angab.

Seiten nicht dabey bewenden lassen, dass sie der Sinnlichkeit beym Erkennen *nichts* oder — *Alles* einräumten: sondern die einen gaben die Sinnlichkeit mit *Plato* für ein leidiges Hinderniss der Erkenntniss, eine nothwendige Quelle des Irrthums, eine blosse Einschränkung des Vorstellungsvermögens aus; die andern aber erklärten mit *Epikur* jede Vorstellung nur in so ferne für wahr, als sie von dem sinnlichen Eindrucke bestätiget würde, und sahen den reinen Verstand für ein Unding, und die ihm eigenthümlichen Notionen für Blendwerke des Schulwitzes an.

2.

Was ist unter Erkenntnissvermögen zu verstehen?

Dass man über die Antwort auf diese Frage nicht einig ist, erhellt schon aus der von mir beleuchteten ungeheuren Verschiedenheit der Bedeutungen, die man bisher mit den Worten *Vernunft* und *Sinnlichkeit* zu verbinden gewohnt war. Kaum diejenigen, welche Sinnlichkeit und Vernunft in ihren Begriff des Erkenntnissvermögens aufzunehmen schienen, und das Erkenntnissvermögen, in das *sinnliche* oder *Untere*, und in das *vernünftigere* oder *Obere* eintheilten, fanden es für nöthig, sich selbst zu fragen, oder zu erklären: *was sie unter erkennen* verstünden. Ich habe weder von dem unsterblichen *Leibnitz* noch von seinen würdigen Anhängern *Wolf*, *Bilfinger*, *Baumgarten* eine bestimmte Erörterung hierüber auffinden können. Der letztere beginnt seine *Metaphysik* mit folgender Definition: „Die Metaphysik ist die Wissenschaft

schaft der ersten Erkenntnissgründe der menschlichen Erkenntniss" ohne sich in dem ganzen Werke, in welchem er sonst mit Erklärungen so freygebig ist, nicht einmal in denjenigen Theilen desselben, wo er vom Erkenntnissvermögen handelt, auch nur ein Wörtchen darüber entfallen zu lassen, was er unter diesem *Vermögen* gedacht wissen wolle. Gleichwohl dürfte es äusserst schwer, ich wage es zu sagen, unmöglich seyn, dasselbe durch Vergleichung seiner einzelnen Aeusserungen, und aus dem Zusammenhang des Ganzen herauszubringen. Wo er sich z. B. über den Unterschied zwischen *sinnlicher* und *verständiger Erkenntniss* erklärt, den er in der blossen Undeutlichkeit der einen, und Deutlichkeit der andern, oder, wie er sich selbst ausdrückt in *einem grössern und kleinern Grade der Erkenntniss*, findet, spricht er in der Erörterung blos von *Vorstellung*, die er mit der *Erkenntniss* verwechselt. Gleichwohl musste *Baumgarten* einen Unterschied zwischen *Erkenntniss* und Vorstellung angenommen haben. Aber welchen?

Locke hielt es keineswegs überflüssig anzugeben, was er unter Erkenntniss verstünde. „Erkenntniss" sagt er, „scheint mir nichts anderes zu seyn, als die Wahrnehmung des Zusammenhangs und der Uebereinstimmung, oder der Nichtübereinstimmung und des Widerstreits zwischen einigen (in der Aufschrift am Rande heisst es *zweyen*) unsrer Vorstellungen *)." Allein man darf sich nicht

 wun-

*) *Knowledge seems to me to be nothing but the perception of the connexion and agreement, or disagree-*

wundern, dass dieser Begrif der Erkenntniss in der philosophischen Welt keinen Eingang gefunden hat, da er äusserst mangelhaft und unbestimmt ist, und mit den Bedingungen, die Locke selbst zur Erkenntniss als unentbehrlich festsetzt, durchaus nicht zusammenstimmt.

„Unsre Erkenntniss, sagt der scharfsinnige Den-„ker *), ist nur in soferne reel, als zwischen un-„sren Vorstellungen und der Realität der Dinge (den „Gegenständen) Uebereinstimmung statt findet.“ Diese Uebereinstimmung ist doch wohl bey *jeder* Erkenntniss wesentlich, und eine Erkenntniss die nicht in diesem Sinne reel wäre, würde eben so viel seyn als eine Vorstellung die nichts vorstellt. Gleichwohl ist gerade diese wesentliche Bedingung durch welche Erkenntniss zur Erkenntniss wird in der Lockischen Erklärung ganz übergangen. Sie spricht blos von Uebereinstimmung zwischen Vorstellungen; aber die Vorstellungen sind doch von ihren Gegenständen wesentlich unterschieden. *Locke* erklärt sich auch in der Folge selbst, dass er bey den Vorstellungen, die er die *einfachen* nennt, diese Uebereinstimmung mit dem was nicht Vorstellung ist voraussetze. Diese Voraussetzung ist aber gerade dasjenige, worüber bey der Erklärung des Erkenntnisses die Frage war, da ohne dem Bewusstseyn, dass einer Vorstellung ein Gegenstand, (etwas das nicht blosse Vorstellung ist, entspreche) eine Erkennt-

agreement and repugnance of any of our Ideas. V. II. B. IV. Ch. 1 Of Knowledge in General.

*) Ch. IV Of the reality of human knowledge.

kenntniss unmöglich reel, das heisst, *keine Erkenntniss* seyn würde.

Auch wird in der Lockischen Erklärung, die Erkenntniss zur blossen Vorstellung der logischen Funktionen des Urtheils und der Vernunftschlüsse gemacht, und folglich das Erkenntnissvermögen mit demjenigen, was sonst Verstand und Vernunft heisst, verwechselt. Wirklich war Locke durch diese Verwechslung genöthiget in der Folge von der *Vernunft* eine blosse Beschreibung zu geben, in welcher die eigentliche Funktion der Vernunft beym Erkennen überhaupt, von dem methodischen Verfahren derselben bey der discursiven Erkenntniss, und wissenschaftlicher Demonstration, bald unterschieden bald damit verwechselt wird. Auch ist es in der vortreflichen Erörterung über den Misbrauch des *Syllogismus*, in welche er sich bey dieser Gelegenheit einläst, sichtbar genug, dass er die äussere Syllogistische Form, mit welcher der Schulwitz damals noch in den sechszehn Schlussformeln sein Spiel trieb, nicht ganz von der innern Form des Vernunftschlusses selbst, der eigenthümlichen Handlungsweise der Vernunft unterschieden habe, die er um so leichter verkennen muste, nachdem er das Bewusstseyn des Zusammenhangs mehrerer Vorstellungen, welches nur durch jene Handlungsweise der Vernunft möglich ist, schon in seinen Begrif von Erkenntniss aufgenommen hatte, und folglich, da er nachmals von der Vernunft ins besondere zu sprechen hatte, den Vernunftschluss unmöglich als das allgemeine und eigenthümliche Geschäft, das die Vernunft beym Erkennen überhaupt habe, annehmen konnte. Er erklärte daher die Vernunft für die Fähigkeit, welche die Mittel Gewissheit und Wahrschein-

scheinlichkeit zu entdecken ausfindig macht und richtig anwendet*).

Umsonst habe ich bey so manchem Anhänger des unsterblichen Locke, umsonst bey dem scharfsinnigen Eklektiker *Plattner*, umsonst bey *Logikern* von Profession, z. B. dem verdienstvollen *Reimarus* nach einer ausdrücklichen Erklärung der *Erkenntniss* gesucht. Ich fand wohl bey einer aufmerksamen in dieser Absicht vorgenommenen Lektüre, das Wort *Erkenntniss* bald für Ueberzeugung, bald für Gewissheit, bald für Wissenschaft, u. s. w. gebraucht, fand dass der Begriff, den sie bey anderen Gelegenheiten damit verbanden, bald auf Bewusstseyn der Nothwendigkeit eines Urtheils, bald auf gedachte Nothwendigkeit einer Vorstellung, bald auf Beziehung der Vorstellung auf einen Gegenstand hinwies; aber ich fand auch, dass der Gebrauch, den sie sowohl von dem Worte, als jenen Begriffen machten, wenn von Erkenntniss der Wahrheit, von Erkenntniss einer Vorstellung, von Erkenntniss eines Dinges das nicht Vorstellung seyn sollte, die Rede war, nie mit sich selbst zusammen stimmte, sich willkührlich veränderte, mit einem Worte, dass die vorzüglichsten mir bekannten philosophischen Schriftsteller über die Bedeutung des Wortes Erkenntniss weder unter einander, noch mit sich selbst einig sind.

§. V.

Es ist schlechterdings unmöglich sich über den allgemeingültigen Begriff des Erkenntniss

*) *The faculty which finds out the means and rightly applies them to discover certainty, and probability, is that which we call reason.*

niſsvermögens zu vereinigen, ſo lange man über das Weſen des *Vorſtellungsvermögens* verſchieden denkt.

Man nehme was immer für einen Begriff der Erkenntniſs an: ſo ſetzt er den Begriff der Vorſtellung voraus. Nicht jede Vorſtellung iſt Erkenntniſs, aber jede Erkenntniſs iſt Vorſtellung. Iſt alſo aus dem Begriffe der Vorſtellung ein demſelben weſentliches Merkmal weggelaſſen, oder in denſelben ein fremdes, oder gar widerſprechendes aufgenommen, ſo iſt auch der Begriff der Erkenntniſs, in einem ſeiner Hauptmerkmale (nämlich der *Vorſtellung*) unrichtig. Und wenn zwey über das, was unter Erkenntniſsvermögen zu verſtehen ſey mit einander diſputiren; ſo darf nur der eine in ſeinem Begriffe von der Vorſtellung ein weſentliches Merkmal überſehen, oder ein fremdes aufgenommen haben (ohne daſs es beyde, die nur an die Erkenntniſs nicht an die Vorſtellung ausdrücklich denken, gewahr werden) und ſie werden in Ewigkeit über den Begriff der Erkenntniſs uneinig bleiben.

Geſetzt, man vereinigte ſich auch über folgende Definition der Erkenntniſs: Sie iſt das Bewuſstſeyn der Beziehung einer *Vorſtellung* auf ein beſtimmtes etwas, von ihr verſchiedenes, welches *Gegenſtand* heiſst: ſo würde dieſe Vereinigung ſo gut als keine ſeyn; ſie würde nur eine bloſse Formel, die jeder nach ſeinem Sinne verſtehen kann, betreffen; wenn man nicht über den Begriff der *Vorſtellung* und zumal über dasjenige Merkmal, *welches denſelben von dem Begriffe des Gegenſtandes* unterſcheidet, einig wäre. Ohne ſich über dieſes Merk-

Merkmal vereiniget zu haben, würde alle Uebereinstimmung über den Unterschied zwischen Erkenntniss und blosser Vorstellung unmöglich seyn.

Alles, was erkennbar seyn soll muss vorstellbar seyn, obwohl nicht alles Vorstellbare darum auch erkennbar ist, weil sonst jede Vorstellung eine Erkenntniss seyn würde. Die Vorstellbarkeit oder die Möglichkeit der Vorstellung, wird durch das Vorstellungsvermögen allein bestimmt. Das letztere muss also vor allen Dingen untersucht werden.

Die Vorstellung ist das *einzige* über dessen Wirklichkeit *alle* Philosophen einig sind. Wenigstens wenn es überhaupt etwas giebt, worüber man in der philosophischen Welt einig ist, so ist es die Vorstellung; kein Idealist, kein Egoist, kein dogmatischer Skeptiker kann das Daseyn der Vorstellung leugnen. Wer aber eine Vorstellung zugiebt, muss auch ein Vorstellungsvermögen zugeben, das heisst dasjenige, ohne welches sich keine Vorstellung denken lässt. So bald man nun über dieses einig geworden ist, hat man sich in den Besitz eines allgemeingültigen Princips gesetzt, aus welchem sich in der Folge die Gränzen des Erkenntnissvermögens, und die Möglichkeit allgemeingeltender Erkenntnissgründe für die Grundwahrheiten der Religion und Moralität, so wie allgemeingeltender erster Grundsätze der Moral und des Naturrechts bestimmen lassen müssen, wenn sie anders bestimmbar sind.

Ungeachtet die *Vorstellung* von allen zugegeben wird, und jeder Philosoph einen Begriff von Vorstellung hat, so ist doch dieser Begriff nicht bey allen ebenderselbe, nicht bey allen gleich vollständig, gleich rein gleich richtig. Man ist sogar über seine wesentlichsten Merkmale uneinig, wie sich zum Theil aus der Uneinigkeit über die Erkenntniss schliessen läst, zum Theil im folgenden, wie ich hoffe, zu jedermanns Ueberzeugung dargethan werden soll. Sollte das Misverständniss, welches dieser Uneinigkeit zum Grunde liegt, nicht gehoben werden können? Der Versuche, die sich mit der Untersuchung des Begriffes der Vorstellung beschäftiget haben, sind noch nicht so viele gemacht worden, dass man darum von einem neuen Versuche weniger hoffen dürfte.

Der Begriff des Vorstellungsvermögens führt unter andern auch diese Bequemlichkeit mit sich, dass er sich, wenn einmal sein wesentliches Merkmal gefunden ist, sehr leicht allgemeingültig erschöpfen läst, das heisst, dass sich mit ihm eine Zergliederung vornehmen läst, bey der man darüber einig werden kann, dass man sich *aller* seiner vorstellbaren Merkmale bemächtiget habe, und keines übrig sey, welches durch einen unentwickelten und unbestimmten Begriff Keim oder Veranlassung künftiger Misverständnisse seyn könnte. Denn ist man bey der Untersuchung des Begriffs des Vorstellungsvermögens glücklich genug gewesen, das Wesentliche, das Haupt-Merkmal desselben entdeckt zu haben, so hat man in demselben zugleich das Merkmal und Kriterium der *Vorstellbarkeit* gefunden, aus welchem sich die Gränze aller

weite-

weiteren Zergliederung, an dem *Nichtvorstellbaren* leicht bestimmen läst. Es kann dann ohne viele Mühe gezeigt werden, was und in wieferne etwas, das zum Begriff der Vorstellung gehört, *vorstellbar* ist oder nicht.

Zwey-

ZWEYTES BUCH.

THEORIE
DES
VORSTELLUNGSVERMÖGENS
ÜBERHAUPT.

Since the mind in all its thoughts and reaſonings hath no other *immediate* objet but its own *Ideas*, which it alone does or can contemplate, it is evident that our Knowledge is only converſant about them.

Locke's Eſſay B. IV. Ch. 1.

Zweytes Buch.

Theorie des Vorstellungsvermögens überhaupt.

§. VI.

Das Wort *Vorstellungsvermögen* fasset in seiner weiteren Bedeutung alles zusammen, was zunächst zu den Bedingungen der Vorstellung gehört.

Dieser Paragraph soll nichts als die *weitere Bedeutung* des Wortes Vorstellungsvermögen ausdrücken, d. i. diejenige, über welche *alle* philosophischen Partheyen nur darum und nur in so ferne einig sind, weil und in wieferne dieselbe, alle, jeder Parthey und jedem Anhänger derselben *eigenthümlichen* Bedeutungen umfaßt, und auf jede besondere Meynung vom Vorstellungsvermögen paßt. Ich lege hier nicht den bestimmten, sondern nur den bestimmbaren Begrif vor, und ziehe die äusserste Gränzlinie um das mir und allen denen, die etwas bey dem Worte Vorstellungsvermögen denken, gemeinschaftliche Feld der Untersuchung.

Dieses Feld schliesst also denjenigen ein, der unter Vorstellungsvermögen die *Seele* selbst, oder die *vorstellende Kraft*, oder auch nur das *Vermögen* dieser Kraft denkt; denjenigen, der das Vorstellungsvermögen für ein Resultat von dem Vermögen der Organisation, und einer einfachen geistigen Substanz hält, oder aber für ein Vermögen der Organisation allein; oder eines unkörperlichen Wesens allein; denjenigen, der sich die Vorstellung nicht ohne physische Einwirkung der Dinge ausser der Seele auf die Seele denken kann, und der folglich das Vermögen der Aussendinge auf die Seele zu wirken, in seinen Begrif vom Vorstellungsvermögen mit aufnimmt; mit einem Worte jeden, der sich den Inbegriff desjenigen (sey es was immer) denkt, wodurch die Vorstellung *zunächst* möglich wird.

So ausgemacht es auch den meisten meiner Leser scheinen wird, dass zum Vorstellungsvermögen, wenigstens in dieser weiteren Bedeutung, der *organische Körper*, und die sogenannten äusseren und inneren sinnlichen Werkzeuge gezählt werden müssen — welche dem Zeugnisse der Erfahrung gemäss die Kanäle sind, durch die von den Gegenständen *ausser uns* der *Stoff* zu den Vorstellungen dieser Gegenstände geliefert wird — so wenig ist man in der philosophischen Welt hierüber einig.

Es giebt nämlich *Idealisten*, welche jenes Zeugniss der Erfahrung geradezu für eine Täuschung, und *Skeptiker*, welche dasselbe für unzuverlässig erklären. Die Einen glauben zu wissen, dass es keine Körper geben könne, und dass unsre Organisation selbst nur eine *blosse Vorstellung* sey; die andern aber — dass man sich durchaus nicht überzeugen

könne

könne woher unſre Vorſtellungen kommen; indem ſogar die Uebereinſtimmung derſelben mit ihren Gegenſtänden unausgemacht ſey, und ewig unausgemacht bleiben müſſe.

Die *Materialiſten*, welche allen Unterſchied zwiſchen dem vorſtellenden Subjekte und der Organiſation läugnen, ſind freylich über die Unentbehrlichkeit der letztern zur Vorſtellung unter ſich einig; denn ſie halten das Vorſtellungsvermögen, für nichts als eine Beſchaffenheit, Eigenſchaft, Kraft gewiſſer Organiſationen.

Wenn im Gegentheile die *Dualiſten* einen weſentlichen Unterſchied zwiſchen dem vorſtellenden Subjekte, das ſie Seele, und der Organiſation, die ſie Leib nennen, annehmen, und den Leib für ein *bloſſes Inſtrument* der Seele gelten laſſen; ſo ſind ſie doch hierüber unter ſich uneinig, ob ſie dieſes Inſtrument *zu allen*, oder nur zu einer *gewiſſen Art* von Vorſtellungen, nämlich den ſogenannten *ſinnlichen* allein für unentbehrlich halten; und folglich ob ſie die Organiſation in den Begrif des Vorſtellungsvermögens überhaupt, oder *nur* in den Begriff des ſinnlichen Vorſtellungsvermögens allein aufnehmen ſollen.

Diejenigen, welche die Unſterblichkeit der Seele aus der Natur derſelben zu beweiſen unternehmen, ſehen ſich durch die Hinfälligkeit des organiſchen Körpers genöthiget, entweder die Unentbehrlichkeit der Organiſation überhaupt zu läugnen, oder der Seele einen feineren nach dem Tode fortdaurenden Körper beyzulegen. Zu einem von beyden müſſen ſich die *Spiritualiſten* bekennen, welche das Vorſtellungsvermögen für eine Kraft eines un-

körperlichen einfachen Wesens halten, die nach einigen *alle*, nach andern aber nur die *übersinnlichen* Vorstellungen nicht durch Eindruck von aussen erhält, sondern aus ihren eigenen Anlagen entwickelt; und nach einigen des Körpers, von dem sie blosse *Einschränkung* in ihren Handlungen erfährt, gar nicht bedarf, nach andern aber durch ihn nur für die Zeit dieses Lebens den Stoff erhält, den sie zu ihren Vorstellungen verarbeitet.

Da es also in der philosophischen Welt noch *keineswegs ausgemacht* ist, ob, und in wieferne die Organisation zu den Bedingungen der Vorstellung überhaupt gehöre; die Theorie des Vorstellungsvermögens aber keine andere als *allgemeingeltende* Prämissen zuläst: so darf hier die Unentbehrlichkeit der Organisation zur Vorstellung weder behauptet noch geläugnet werden; sie muss einstweilen dahingestellt bleiben, und darf so wenig als ihr Gegentheil, schlechterdings nicht in denjenigen Begrif des Vorstellungsvermögens hineingezogen werden, der die *Grundlage* unsrer Theorie ausmachen soll, und der in dieser Eigenschaft durchaus nichts enthalten darf, worüber nicht alle denkende Köpfe unter sich einig sind, so bald sie daran erinnert werden.

Dass es einen solchen Begrif vom Vorstellungsvermögen wirklich gebe, beweiset selbst die Streitfrage: ob die Organisation zum Vorstellungsvermögen gehore oder nicht? Sie wäre an sich unmöglich, wenn die Organisation ein so wesentlicher Bestandtheil des blossen Begriffes vom Vorstellungsvermögen wäre, dass dieser ohne jenes Merkmal gar nicht gedacht werden könnte. Aller Streit würde hier unmöglich seyn, wenn nicht die Partheyen,

wäre es auch nur durch eine ſtillſchweigende Uebereinkunft, auch ohne es ſelbſt beſtimmt zu wiſſen, über etwas einig wären, das ſie Vorſtellungsvermögen nennen, und das ſie von dem andern Etwas, worüber ſie nicht einig ſind, nämlich der Organiſation unterſcheiden. Sie mögen das Vorſtellungsvermögen in der bloſſen Organiſation allein, oder in einer von der Organiſation verſchiedenen einfachen Subſtanz allein, oder in beyden zuſammengenommen aufſuchen: ſo iſt es doch nur immer ein und eben daſſelbe *Vermögen,* das ſie aus verſchiedenen Quellen ableiten; ein und eben daſſelbe beſtimmte logiſche Subjekt, das ſie, weil kein Subjekt anders, als durch ein Prädikat beſtimmbar iſt, durch ein gemeinſchaftliches Prädikat denken müſſen, wenn ſie unter ſich ausmachen wollen, ob ein anderes Prädikat (die Unentbehrlichkeit der Organiſation) damit verknüpſt werden müſſe oder nicht. Um dieſes gemeinſchaftliche Prädikat, oder den Inbegrif ſolcher Prädikate, ausfindig zu machen, müſſen wir den oben aufgeſtellten ziemlich unbeſtimmten und in ſeinen Merkmalen vieldeutigen Begrif näher zu beſtimmen ſuchen.

Es giebt *äuſſere* und *innere Bedingungen* der Vorſtellung. *Aeuſſere,* die auſſer der Vorſtellung ſelbſt vorkommen, von ihr nothwendig *unterſchieden* werden müſſen, aber gleichwohl als nothwendige Bedingungen mit ihr verknüpft ſind. *Innere,* die in der Vorſtellung ſelbſt vorkommen müſſen, weſentliche Beſtandtheile derſelben ausmachen, und nicht von ihr unterſchieden werden können, ohne ſie ſelbſt aufzuheben. So ſind z. B. die Aeltern, *äuſſere,* Gemüth und Körper aber *innere* Bedingungen eines *Menſchen.* Doch was bedarf es

hier eines erläuternden Beyſpiels; da die Unterſcheidung zwiſchen äuſſern und innern Bedingungen der Vorſtellung, wie man bald ſehen wird, unter die äuſſerſt wenigen Punkte gehört, worüber alle denkenden Köpfe einverſtanden ſind. Das Merkmal des Begriffes der Vorſtellung, das die *Grundlage* meiner Theorie abgeben ſoll, liefert der folgende Paragraph.

§. VII.

Man iſt, durch das *Bewuſtſeyn* genöthiget, darüber einig, daſs zu jeder Vorſtellung ein vorſtellendes Subjekt, und ein vorgeſtelltes Objekt gehöre, welche *Beyde* von der *Vorſtellung*, zu der ſie gehören, *unterſchieden* werden müſſen.

Ungeachtet beynahe buchſtäblich wahr iſt, was *Cicero* von den *Liebhabern der Weisheit* irgendwo ſagt: „Kein Kranker habe etwas ſo tolles geträumt, das nicht irgend ein Philoſoph wachend behauptet hätte;“ ſo zweifle ich doch, ob es irgend einem Sophiſten älterer und neuerer Zeiten je eingefallen iſt, eine Vorſtellung ohne Subjekt und Objekt anzunehmen, und ſich der Unterſcheidung zwiſchen dieſen drey weſentlich verſchiedenen, und innigſt verknüpften Dingen erwehren zu wollen. Er hätte das *Bewuſtſeyn* läugnen oder vielmehr verloren haben müſſen. Man iſt ſich ſeiner Selbſt, ſeines *Ichs*, nur durch die Vorſtellung bewuſt; die man von ſeinem Selbſt, dem *Subjekte* unterſcheidet, das man ſo wenig als die Vorſtellung ſelbſt läugnen kann, und man iſt ſich ſeiner *Vorſtellung* nur durch dasjenige bewuſst, was durch ſie *vorgeſtellt* wird, und was man von ihr ſelbſt unterſcheidet, gleichwohl aber ſo wenig als ſie ſelbſt läugnen kann.

Sollte es je im Ernste *Egoisten,* d. h. Philosophen gegeben haben, die das Daseyn aller Gegenstände ausser ihrem Ich geläugnet haben; so wären doch auch diese durch das unläugbare, unwidersprechliche, allen Sophistereyen Trotz biethende Bewustseyn gedrungen gewesen, nicht nur ihr vorstellendes *Ich* von den Vorstellungen desselben, sondern auch von jeder dieser Vorstellungen ein gewisses Etwas, das durch dieselben *vorgestellt* wird, zu unterscheiden, ein Etwas, das sie mit uns andern Gegenstand nennen, oder mit dem Prädikate des *Vorgestellten* bezeichnen müssen, wenn sie von uns andern verstanden werden wollen. Sey es, das der Egoist dieses Etwas selbst wieder für eine Vorstellung halte; so muss er doch diese vorgestellte Vorstellung von der in welcher sie vorgestellt wird unterscheiden, und sich selbst eingestehen, dass er zwey sehr verschiedene Vorstellungen habe, wenn er sich den *Gegenstand* einer Vorstellung, und die *blosse Vorstellung* dieses Gegenstandes denkt, und dass es keineswegs auf ihn ankomme, diesen Unterschied aufzuheben.

Da hier nicht behauptet wird, *dass* und *wie* die Gegenstände *ausser dem Gemüthe* vorhanden sind, sondern nur, dass sie von den *blossen* Vorstellungen unterschieden werden müssen: so habe ichs hier eben so wenig mit den *Idealisten* und den *Skeptikern* aufzunehmen; und da ich blos den im *Bewustseyn* selbst vorkommenden Unterschied zugegeben wissen will, ohne mich auf den ausser dem Bewustseyn gelegenen Grund derselben einzulassen: so komme ich mit keiner Parthey, was sie auch immer für einen Namen haben mag, ins Gedränge. Keine behauptet, dass das, was vorstellt, und das,

was vorgeſtellt wird *Nichts* ſey; und daſs das Etwas, welches vorſtellt, und das Etwas, welches vorgeſtellt wird, von der *bloſſen Vorſtellung* nicht zu unterſcheiden ſey.

Da nun das vorſtellende Subjekt und das vorgeſtellte Objekt von der Vorſtellung, zu welcher ſie gehören, nicht nur unterſchieden werden können, ſondern auch müſſen: ſo machen ſie keine Beſtandtheile der Vorſtellung ſelbſt aus, und gehören blos zu den *äuſſeren Bedingungen* der Vorſtellung, und müſſen aus dem Begriffe der *Inneren* zur *bloſſen* Vorſtellung allein gehörigen, und dieſelbe ausmachenden Bedingungen ſorgfältig weggelaſſen werden.

Und ſo hätten wir denn durch die bloſſe Hinwegräumung desjenigen, was nicht hineingehört, den Begrif des Vorſtellungsvermögens näher beſtimmt, und dadurch den Begrif des Vorſtellungsvermögens im engeren Sinne oder des *bloſſen Vorſtellungsvermögens überhaupt* erhalten.

§. VIII.

Das Wort *Vorſtellungsvermögen* faſſet in ſeiner *engeren* Bedeutung nur dasjenige zuſammen, was zu den *inneren* Bedingungen der Vorſtellung allein gehört, und ſchlieſst folglich ſowohl die vorgeſtellten *Objekte* als das vorſtellende *Subjekt*, als *äuſſere* Bedingungen, aus.

„Zur bloſſen Vorſtellung gehört die vorſtellende *Kraft* der einfachen denkenden Subſtanz,“ höre ich hier den *Spiritualiſten* — „die vorſtellende Kraft einer

einer gewissen Organisation" — den *Materialisten* „die vorstellende Kraft ist das blosse Resultat der Kräfte der einfachen Substanz und der Organisation" — den *Dualisten* mir in die Rede fallen. Meine Herrn! auch in diesem Paragraph begehre ich keineswegs zu läugnen, was sie behaupten. Ich ersuche sie nur, mit dem Bestehen auf ihren besondern Meynungen über die Natur der vorstellenden *Kraft* so lange inne zu halten, bis wir den Versuch miteinander gemacht haben, über den Begrif des blossen Vorstellungsvermögens einig zu werden. Ich habe meine guten Gründe, warum ich mich des Ausdrucks *vorstellender Kraft* nicht gerne bediene. Ich untersuche hier den Begrif des *Vorstellungsvermögens;* und weiss, dass man sich unter *Kraft*, wenigstens gemeiniglich, das Vermögen mit dem *Subjekte* desselben zusammen genommen, die vorstellende *Substanz* denkt. Man hat ja lange genug, und allgemein genug versucht das Vorstellungsvermögen durch die vorstellende Kraft kennen zu lernen; warum soll mir nicht einmal der Versuch vergönnt seyn, die Kraft, durch das Vermögen zu bestimmen; wo ich dann ohne einen Cirkel zu machen, die *Kraft* keineswegs in den Begrif des Vermögens aufnehmen darf. Iede Kraft äussert ihr thätiges und leidendes *Vermögen* nur an ihren Wirkungen; und es ist kein anderer Weg eine Kraft kennen zu lernen, als dass man an den Wirkungen dasjenige ausfindig zu machen sucht, wodurch sie zu nächst möglich wurden, das heisst, das *Vermögen* der Kraft. Die vorstellende Kraft ist nur durch ihre Wirkung, die *Vorstellung*, erkennbar. Wir wollen also fürs erste nicht sie selbst, sondern nur dasjenige von ihr untersuchen, was in ihrer Wirkung der *blossen Vorstellung*

ſtellung ſelbſt vorkommt. Nicht *ſie ſelbſt*, das wirkende Subjekt, ſondern nur ihr Vermögen, oder vielmehr Merkmale ihres Vermögens, können in ihrer Wirkung, der Vorſtellung, vorkommen. Gelingt es uns, dieſes bloſſe Vermögen aus der *Vorſtellung* zu entwickeln, ſo haben wir auch die Kraft, in wie weit ſie erkennbar iſt, kennen gelernt.

Durch dieſe Beſtimmung des Begriffes von Vorſtellungsvermögen im engern Sinne des Wortes, werden aus unſrer Unterſuchung, die nunmehr das *bloſſe* Vorſtellungsvermögen allein betrift, die Fragen über die Natur des vorſtellenden Subjektes, oder der Seele, und der vorgeſtellten Objekte, oder der Dinge auſſer uns, ausgeſchloſſen, welche ſich bisher immer in jene Unterſuchung eingeſchlichen, und das Ziel derſelben verrückt haben. So nahe auch den Philoſophen die Unterſcheidung zwiſchen den *äuſſern* und *innern* Bedingungen der Vorſtellung durch das Bewuſtſeyn gelegt wurde, ſo allgemein wurde ſie von ihnen bisher vernachläſſiget, und es iſt ihnen nie eingefallen; (den meiſten unter ihnen ſogar iſt es noch unbegreiflich) daſs bey der Unterſuchung des bloſſen Vorſtellungsvermögens, weder von dem vorſtellenden Subjekte noch von den vorgeſtellten Objekten die Rede ſeyn dürfe. Die Frage: Worin beſteht das Vorſtellungsvermögen, wurde daher mit den von ihr ſo ganz verſchiedenen Fragen: Worin beſteht das Vorſtellende in uns? und, wie wirkt die vorſtellende Kraft? verwechſelt, oder vielmehr über dem fruchtloſen Beſtreben, die letztere zu beantworten ganz übergangen. *Vorſtellen*, behauptete der eine Philoſoph, iſt das Reſultat von der Zuſammenwirkung einer Einfachen Subſtanz (der Seele) mit einem

einem organiſchen Körper; die Seele iſt alſo ſo wenig ohne Leib, als dieſer ohne jene der Vorſtellung fähig. *Denken*, ſagt der andere, kann nur die Wirkung eines unkörperlichen Weſens ſeyn, und da bey allen Vorſtellungen mehr oder weniger gedacht wird, ſo iſt das Vorſtellungsvermögen ein Vermögen eines *Geiſtes*. *Empfinden*, erwiederte ein dritter, iſt nur einem organiſchen Körper möglich; und da ſich alle Vorſtellungen auf Empfindungen zurückführen laſſen, ſo iſt das Vorſtellungsvermögen ein Vermögen einer gewiſſen Organiſation. Hierdurch wurden alle Unterſuchungen über das Vorſtellungsvermögen mehr oder weniger polemiſch, und die im Tumulte des Kampfes erregten Staubwolken entzogen den Gegenſtand, von dem eigentlich die Frage ſeyn ſollte, gewöhnlich aus den Augen der Kämpfer. Man hatte noch nicht unter ſich ausgemacht, was man unter *vorſtellen, empfinden, denken* verſtehe, und wollte dafür die *Urſache* des Vorſtellens, Empfindens, Denkens erforſchen. Man erwartete von der Unterſuchung der vorſtellenden Kraft den Aufſchluſs darüber, was man ſich unter einer Vorſtellung zu denken hätte, und ſuchte von dem vorſtellenden Subjekte, und zuweilen auch von den vorgeſtellten Objekte zu lernen, was die bloſſe Vorſtellung ſey.

Es bedarf keiner tiefſinnigen Betrachtungen, um die Wichtigkeit der von uns feſtgeſetzten Unterſcheidung zwiſchen dem Vorſtellungsvermögen in weiterer und engerer Bedeutung, oder welches eben ſo viel heiſst, der Unterſcheidung zwiſchen den Vorſtellungsvermögen, wobey die Seele ſelbſt und die auf ſie einwirkende Kraft der Auſſendinge gedacht wird; und dem *bloſſen Vorſtellungsver-*

mögen

mögen, wo beydes ausgeschlossen bleibt, in einem auffallenden Lichte gewahr zu werden. Wir kennen die Objekte ausser uns, und selbst das Vorstellende in uns, *nur durch die Vorstellungen*, die wir von ihnen haben und die wir von ihnen selbst unterscheiden müssen. Die vorgestellten Dinge ausser uns, und unsre Seele sind nicht die Vorstellungen selbst, die wir von ihnen haben, und unser Bewustseyn muss allen Versuch, das *Vorgestellte* für die *blosse Vorstellung*, und diese für das *Vorstellende* zu *substituiren* ganz unmöglich machen. So lange wir also nicht bestimmt wissen, was zur Vorstellung, in wieferne sie *blosse Vorstellung* ist, gehört: so lange müssen wir dasjenige, was nur der blossen Vorstellung zukömmt, theils auf die vorgestellten Gegenstände, theils auf das vorstellende Subjekt übertragen, die Prädikate, die so verschiedenen Dingen als da sind die Vorstellung, das Vorstellende, und das Vorgestellte zukommen, unter einander verwirren, und folglich Sachen mit Vorstellungen und diese mit jenen verwechseln, woraus nothwendig Misverständniss, Mangel allgemeingültiger Grundsätze, und unauflösliche Verwirrung aller philosophischen Notionen entspringen muss. Es wird sich in der Folge immer augenscheinlicher zeigen, wie sehr diess bisher der Fall war. Man mischte in die Untersuchung des Vorstellungsvermögens, die derselben fremden Probleme von dem vorstellenden Wesen oder der Seele, und den Gegenständen ausser der Seele ein, ungeachtet man durch sein Bewustseyn gedrungen war, einzugestehen, dass sich von allen diesen Dingen *nur durch die Vorstellungen* etwas wissen liesse, die man von ihnen habe, aber von ihnen selbst unterscheiden müsse. Man vergass dieses Unter-

schiedes

ſchiedes gerade in demjenigen Momente, wo man ihn am meiſten vor Augen haben ſollte; indem *er* allein bey der Unterſuchung des Vorſtellungsvermögens die Frage hätte veranlaſſen können und müſſen: Was gehört denn zur Vorſtellung in wieferne dieſelbe nichts als *bloſſe Vorſtellung* iſt; und in dieſer Eigenſchaft ſowohl von den vorgeſtellten Objekten, als dem vorſtellenden Subjekte unterſchieden werden muſs? d. h. Worin beſteht das bloſſe Vorſtellungsvermögen, das Vorſtellungsvermögen im engern Sinne? — Das vorſtellende Subjekt, und ſeine Kraft, und die Mitwirkung der vorgeſtellten Objekte, welche alle ich nur durch Vorſtellungen zu kennen vermag, d. h. das Vorſtellungsvermögen im weitern Sinne, und was zu ihm gehört, mag beſtehen, worin es wolle; die vorſtellende *Kraft* mag ein Geiſt, oder ein Körper, oder ein Reſultat von beyden ſeyn; dieſs alles bleibt einſtweilen dahin geſtellt, indem ich die Frage beantworte: was iſt unter dem bloſſen Vorſtellungsvermögen, durch welches allein Vorſtellung von der Seele und von Auſſendingen möglich iſt, zu verſtehen?

Ich erinnere hier den *Idealiſten* und den *dogmatiſchen Skeptiker*, daſs ich bey meiner Unterſcheidung zwiſchen Vorſtellung, dem Vorſtellenden und dem Vorgeſtellten, die ſie mir in Kraft ihres Bewuſstſeyns einräumen müſſen, keineswegs den Unterſchied zwiſchen Seele und Körper, ja auch ſo gar den Unterſchied zwiſchen den vorſtellenden Subjekte und allen ſogenannten Gegenſtänden auſſer uns, weder behaupte noch läugne, und daſs ich hier folglich nichts aufſtelle, was mir dieſe Sekten ihren Syſtemen zufolge nicht eingeſtehen könnten.

Aber

„Aber wie? höre ich hier einem unſrer Empiriker mir einwenden, heiſst dieſs nicht den Vorſtellungen diejenige Wirklichkeit einräumen, die man von den *Sachen* dahingeſtellt ſeyn läſst?“ Nicht doch! Mein dahingeſtellt ſeyn laſſen iſt kein dogmatiſcher Zweifel, und nimmt keineswegs den Unterſchied zwiſchen Seele und Körper oder auch die Wirklichkeit der Dinge auſſer uns in Anſpruch. — Ich enthalte mich nur ſo lange alles Behauptens, bis ich mit meinen Leſern über Principien einig geworden bin, wo ſich dann zeigen wird, daſs ich den ſogenannten *Sachen* eben ſo wenig blos *ideale*, als den *Vorſtellungen reale Wirklichkeit* beylege, wie man den misverſtandenen Verfaſſer der Kritik der Vernunft ſo oft beſchuldiget hat.

Spinoza hebt den Unterſchied zwiſchen dem vorſtellenden und den vorgeſtellten Dingen in ſoferne auf, als er nur eine *einzige Subſtanz* zuläſst; *Leibnitz* und die *Dualiſten* glaubten dieſen Unterſchied *zu erkennen.* Der Erſte verſuchte ihn durch die Annehmung *verſchiedener Arten*, einer einzigen Gattung von Subſtanzen (der Einfachen nämlich) — die letztern verſuchten ihn durch *zwey verſchiedene Gattungen* von Subſtanzen (einfache und zuſammengeſetzte) zu erklären. Der Streit dieſer drey verſchiedenen Partheyen ſowohl untereinander als mit den *dogmatiſchen Skeptikern*, welche die Behauptungen einer jeden derſelben in Anſpruch nehmen, iſt nichts weniger als entſchieden. Es wird ſich aber in der Folge ergeben, *wie* dieſer ganze Streit auf immer wegfallen müſſe, wenn man die Streitfrage ſelbſt bey der Unterſuchung des bloſſen Vorſtellungsvermögen auf eine Zeitlang bey Seite ſetzt; und man wird dann vielleicht völlig einſe-

einsehen, warum man vorher über den Begriff der *blossen* Vorstellung einig seyn müsse, wenn man von *Sachen*, über die sich durch *Erfahrung* nichts ausmachen läst, nicht — deräsonniren will.

Indem wir nun gegenwärtig das Vorstellungsvermögen im engeren Sinne zu untersuchen haben, müssen wir angeben: *worin* denn eigentlich die *inneren* Bedingungen der Vorstellung überhaupt bestehen? was denn dasjenige sey, welches in jeder Vorstellung, wenn sie Vorstellung seyn soll, vorkommen muss? was denn zur *blossen Vorstellung* wesentlich gehöre? Hiezu ist vor allen Dingen unumgänglich nothwendig, dass der Begriff einer blossen Vorstellung aufs genauste bestimmt werde. Auch das Wort *blosse Vorstellung* kann mehr als *eine* Bedeutung haben.

§. IX.

Das Wort *Vorstellung* fasset in seiner weitern Bedeutung die Empfindung, den Gedanken, die Anschauung, den Begrif, die Idee, mit einen Worte, alles zusammen, was *in unsrem Bewusstseyn* als unmittelbare Wirkung des Empfindens, Denkens, Anschauens, Begreifens, vorkömmt.

1.

Bey der bisherigen leidigen Unbestimmtheit, in welcher die Philosophen den wichtigen Begriff der Vorstellung gelassen haben, wurde das Wort *Vorstellung* ohne Unterschied für alles was im Gemüthe vorgeht, für jedes Wirken und Leiden desselben gebraucht; ja, von vielen wurde die Vorstel-

lung ſogar als eine bloſſe *Veränderung des Gemüthes* definiert. Gleichwohl iſt die *Vorſtellung* von dem *Vorſtellen*, wie Wirkung von der Handlung, wie Folge vom Grunde unterſchieden: ſo, daſs Vorſtellung, nie das beym Vorſtellen vorgehende Wirken und Leiden des Gemüthes, ſondern *nur* das, was aus dieſem Wirken und Leiden entſtanden iſt, das unmittelbare Produkt des Vorſtellens, heiſſen kann. Da man die Worte *Gedanken*, *Begriff*, *Idee*, nie für *Handlungen*, ſondern immer für *Wirkungen* des Vorſtellens gebraucht; ſo iſt auch die Bedeutung, in welcher man den *Gedanken*, den *Begriff* und die *Idee* unter dem gemeinſchaftlichen Namen der Vorſtellung zuſammenfaſst nie *zweydeutig*. Hingegen iſt dieſes bey der *Empfindung* und der *Anſchauung* der Fall. Empfindung heiſst bald das Afficiert werden des Gemüthes, die Veränderung welche ein Eindruck bewirkt, das leidende Verhalten des Gemüthes bey demſelben, und bald die dadurch entſtandene Vorſtellung; und ſo heiſst Anſchauung bald ſo viel als das *Anſchauen*, bald aber die durchs Anſchauen unmittelbar bewirkte Vorſtellung. Dieſer in ihren Folgen höchſt wichtigen Zweydeutigkeit der weitern Bedeutung des Wortes Vorſtellung wird dadurch vorgebeugt, daſs daſſelbe nie für irgend ein *Wirken* oder *Leiden* des Vorſtellungsvermögens, ſondern immer für die Wirkung, das Produkt derjenigen Veränderung, die *vorſtellen* heiſst, gebraucht werde; wie ich denn auch daſſelbe in der Folge immer nur in der letztern Bedeutung gebrauchen werde.

2.

Iede *Empfindung*, jeder *Gedanke*, jede *Anſchauung*, jeder *Begriff*, jede *Idee* iſt eine Vorſtellung;

lung; aber nicht jede *Vorstellung* ist Empfindung, nicht jede ist Gedanke, u. s. w.; oder diess alles zusammengenommen. Ungeachtet das Wort *Vorstellung*, welches die Gattung bezeichnet, für jede dieser Arten gebraucht werden kann, so kann doch keine Benennung einer blossen Art, die Gattung ausdrücken. Aber freylich muss man, um diese Regel befolgen zu können, die *Arten* sowohl von der *Gattung* als *untereinander* selbst zu unterscheiden wissen, welches leider! in Rücksicht auf die *Vorstellungen* bis itzt keineswegs der Fall war. Unsre bisherige Philosophie war in den meisten Fällen weit entfernt, von den *Unterschieden* z. B. zwischen *Empfindung*, *Begriff* und *Idee*, auf welche schon die Sprache durch die blosse Verschiedenheit dieser Worte hätte aufmerksam machen sollen, Gebrauch zu machen. Sie verwirrte gewöhnlich *), die (wie sich in der Folge zeigen wird) sehr verschiedenen Bedeutungen dieser Worte durcheinander, während sie durch ihre Sachwalter die Schuld von der Langsamkeit ihrer Fortschritte, und den ewigen Streitigkeiten auf ihrem Gebiethe, so oft auf die *Armuth der Sprache* wälzen liess. Ungeachtet man es aber bisher mit den Benennungen der verschiedenen Vorstellungen nicht so genau nahm, dass man die Vorstellungen, welche der Sinnlichkeit angehören, *Empfindungen*, — die aber, welche man dem Verstande und der Vernunft zueignet, *Begriffe* und *Ideen* ausschliessend genannt hätte: so war man gleichwohl wenigstens darüber einig, dass nicht alle Vorstellungen ohne

*) *Confused Ideas are such as render the use of words incertain, and take away the benefit of distinct names.* Locke.

Unterſchied Empfindungen, Begriffe, Ideen; wohl aber, daſs alle Empfindungen, Begriffe und Ideen ohne Unterſchied Vorſtellungen heiſſen können. Ich habe alſo inſoferne gegen dasjenige, was in §. IX. feſtgeſetzt wird, keine Einwendung zu beſorgen.

§. X.

In wieferne Empfindungen, Gedanken, Anſchauungen, Begriffe, Ideen *Vorſtellungen* ſind, die durch Empfinden, Denken, Begreifen u. ſ. w. erhalten werden, inſoferne gehört das Vermögen zu empfinden, denken, begreifen, u. ſ. w. zum Vorſtellungsvermögen im engern Sinne; oder, welches eben ſo viel heiſst, das Wort Vorſtellungsvermögen faſst in ſeiner engeren Bedeutung *Sinnlichkeit, Verſtand* und *Vernunft* zuſammen.

Hier ſollte man denken, wäre ich gegen Misverſtändniſs und Widerſpruch genugſam durch den Sprachgebrauch geſichert, welcher Sinnlichkeit, Verſtand und Vernunft als weſentliche Beſtandtheile in dem Begriffe des menſchlichen Vorſtellungsvermögens oder *Gemüthes* zuſammenfaſst. Allein die ſo gewöhnliche Verwechslung des vorſtellenden Subjektes mit dem Vorſtellungsvermögen, der Seele mit dem Gemüthe, dürfte mir bey manchem Leſer, der das Vorſtellungsvermögen für die *Kraft* eines Geiſtes hält, und dieſem Geiſte entweder geradezu alle *Sinnlichkeit* abſpricht, oder nur in ſoferne einräumt, als derſelbe mit einem organiſchen Körper verbunden iſt, harten Widerſpruch zuziehen. Es iſt alſo wohl nicht überflüſſig zu erinnern, daſs hier ſchlechterdings nicht von der *Seele*, über

deren

deren Natur ich durchaus wenigſtens für itzt nichts auszumachen begehre, ſondern nur vom *Vorſtellungsvermögen* die Rede ſey, daſſelbe mag herkommen, *wo* es wolle, und angehören *wem* es wolle. In wieferne nun zu dieſem Vorſtellungsvermögen, das Vermögen *zu empfinden* gehört, welches dem Sprachgebrauch zufolge *Sinnlichkeit* heiſst, in ſoferne macht Sinnlichkeit einen weſentlichen Beſtandtheil des Begriffes des Vorſtellungsvermögens in der engeren Bedeutung dieſes Wortes aus.

Unſre empiriſche *Pſychologie* hat ſich bisher mit der Sinnlichkeit, und unſre *Logik* mit dem Verſtande und der Vernunft ſo glücklich beſchäftiget, daſs es manchem Philoſophen von Profeſſion, der das Wort Vorſtellungsvermögen nur allein in der bisher angegebenen *engeren* Bedeutung nimmt, und ſich unter demſelben nichts weiter als Sinnlichkeit, Verſtand und Vernunft denkt, wohl eine lächerliche Anmaſſung ſcheinen dürfte, über das Vorſtellungsvermögen etwas Neues, Merkwürdiges, oder gar eine Reformation der Philoſophie veranlaſſendes ſagen zu wollen. Gleichwohl, wenn die Männer, die das *Nil Novi ſub Sole* ſo oft zur Unzeit im Munde führen, bedenken wollten, daſs durch alle bisherigen Verſuche die *Wiſſenſchaft* des Vorſtellungsvermögens noch nicht ſo weit vorwärts gerückt iſt, daſs man darüber einig wäre: *was* denn durch unſer Gemüth erkannt werden könne, ob z. B. nur Sinnliche, oder auch überſinnliche Gegenſtände? ſo dürften ſie doch die Vermuthung nicht ſogar unwahrſcheinlich finden, daſs die Kenntniſs des menſchlichen Vorſtellungsvermögens, durch alle Bekanntſchaft mit den *pſychologiſchen* Geſetzen der Sinnlichkeit, und den *logiſchen* des Verſtandes

und der Vernunft noch lange nicht erschöpft sey. Wirklich giebt es eine Bedeutung der Worte *Vorstellung* und *Vorstellungsvermögen*, an welche man weder in der *Psychologie*, noch in der *Logik* bisher gedacht, die man wenigstens in Beyden ganz unbestimmt gelassen hat, und die der *allgemeinen Theorie des Vorstellungsvermögens überhaupt* aufbehalten war.

§. XI.

Das Wort *Vorstellung* fasset in seiner engsten Bedeutung *nur* dasjenige zusammen, was die Empfindung, der Gedanke, die Anschauung, der Begriff, und die Idee untereinander *gemeinschaftliches* haben.

Die Vorstellungen der Sinnlichkeit haben mit den Vorstellungen des Verstandes und der Vernunft bey aller ihrer anerkannten Verschiedenheit das Gemeinschaftliche, dass in ihnen etwas *vorgestellt* wird. Ich nenne den Begriff, den ich dadurch erhalte, wenn ich dieses Gemeinschaftliche aushebe, und für sich allein denke, den Begriff der Vorstellung im strengsten Sinne, in der engsten Bedeutung des Wortes. Das Wort *Vorstellung* in dieser Bedeutung bezeichnet nur den *Inhalt* des Begriffes der Vorstellung überhaupt, den man von dem *Umfange* desselben wohl unterscheiden muss. Dieser *Umfang* ist *sehr gross;* denn er befasst alles, was Vorstellung in weiterer Bedeutung heisst, Empfindung, Gedanken u. s. w. Iener *Inhalt* hingegen ist *sehr klein*, denn er schliesst alles aus, was nicht in den Begriff der Vorstellung überhaupt, gehört, und folglich die Merkmale der Sinnlichkeit des Verstandes, der Vernunft, wodurch sich die Vorstellun-

stellungen der Sinnlichkeit, des Verstandes und der Vernunft von einander unterscheiden. Das Wort *Vorstellung im strengsten Sinne*, bezeichnet also hier lediglich den *Gattungsbegriff* der Vorstellung, der, wie jeder andere Gattungsbegriff, alle Arten *Unter* sich begreift, ohne eine einzige *in* sich zufassen, in seinen Inhalt aufzunehmen, unter seinen wesentlichen Merkmalen zu enthalten. Er ist ein Merkmal, das allen besonderen Arten von Vorstellungen zukömmt, aber keine besondere Art von Vorstellung ist ein Merkmal, das ihm eigenthümlich wäre.

Man wende hier ja nicht ein, daſs es keine Vorstellung in diesem strengen Sinne geben könne, weil doch jede wirkliche Vorstellung *entweder* eine Empfindung, *oder* ein Gedanke oder u. s. w. seyn müsse. Dieſs würde eben so viel sagen, als die bestimmteste Bedeutung des Wortes *Mensch*, in welcher dasselbe weder irgend einen einzelnen Menschen, noch eine Menschenart, oder Classe, sondern nur die Gattung — das vernünftige Thier, allein bezeichnet, verwerfen wollen, weil die Gattung nicht ausser den Arten und die Art nur in den Individuen existieren kann. Wenn die Gattungen unmöglich ohne die gröſste Verwirrung in unsren Begriffen anzurichten, und allem unsren Philosophieren ein Ende zu machen, mit den Arten und Individuen verwechselt werden können, und dürfen: so muſs auch die *Vorstellung überhaupt* als *Gattung* aufs genauste von den *besondern Vorstellungen* als *Arten* unterschieden, und der Inbegriff der ihr in jener Eigenschaft zukommenden Merkmale mit der gröſsten Bestimmtheit besonders aufgestellt werden. Ich habe für den *Gattungsbegriff* der Vorstellung, darum den Ausdruck *Vor-*

ſtellung in engſter Bedeutung gewählt, weil der Gattungsbegriff den Namen *Vorſtellung* mit keinem andern Begriffe theilt, während der Namen *Vorſtellung*, wenn er *Arten* bezeichnet, *mehreren*, nämlich der Empfindung, dem Gedanken, dem Begriffe u. ſ. w. zukömmt; und folglich als gemeinſchaftliche Benennung der Arten weitere Bedeutung hat, d. i. mehr als *einen* Begriff zu bezeichnen gebraucht wird.

§. XII.

Das Wort *Vorſtellungsvermögen* faſſet in ſeiner *engſten* Bedeutung nur dasjenige zuſammen, was zu den innern Bedingungen der bloſſen Vorſtellung im ſtrengſten Sinne gehört, und bedeutet folglich weder Sinnlichkeit, noch Verſtand, noch Vernunſt.

Das Vorſtellungsvermögen blos in *engerer* (nicht in engſter) Bedeutung faſst Sinnlichkeit, Verſtand und Vernunft zuſammen; und beſteht daher weder aus der Sinnlichkeit, noch aus dem Verſtande, noch aus der Vernunft allein, ſondern aus allen dieſen Vermögen zuſammengenommen. Lieſſe ſich alſo das Vorſtellungsvermögen nur in *engerer* Bedeutung denken, ſo müſste *jede beſondere* Vorſtellung nothwendig das Produkt der Sinnlichkeit des Verſtandes und der Vernunft *zuſammengenommen* ſeyn; das Vorſtellungsvermögen könnte ſich bey gewiſſen Vorſtellungen z. B. den Empfindungen nicht als Sinnlichkeit ohne Mitwirkung der Vernunft äuſſern, und das Vermögen zu Schlieſſen müſste auch zur ſinnlichſten Vorſtellung als unentbehrlich angenommen werden. Nicht

so hingegen wenn das Vorstellungsvermögen in *engster* Bedeutung gedacht, und darunter Sinnlichkeit, Verstand und Vernunft weder zusammengenommen, noch eines dieser Vermögen mit Ausschluss der übrigen verstanden, sondern blos dasjenige begriffen wird, was allen diesen Vermögen gemeinschaftlich ist. Es wird dann ein Vorstellungsvermögen gedacht, das zwar in den besondern Vorstellungen sich *entweder* als Sinnlichkeit, *oder* als Verstand, *oder* als Vernunft, oder auch in allen dreyen Vermögen zugleich äussert, aber durch seine Natur eben so wenig zu Vorstellungen, die das Resultat von allen drey Vermögen sind, als zu blossen Empfindungen, zu blossen Verstandes Begriffen, zu blossen Vernunftideen *ausschliessend* bestimmt, sondern aller dieser Arten von Vorstellungen fähig ist.

Um die Uebersicht der bisher vorgenommenen Bestimmungen des Begriffes des Vorstellungsvermögens zu erleichtern, wollen wir die gefundenen Unterschiede zwischen den drey Bedeutungen des Wortes Vorstellungsvermögen hier *nebeneinander* aufstellen.

Weitere Bedeutung.

Wenn man sich unter Vorstellungsvermögen den Inbegriff alles desjenigen denkt, was zunächst und unmittelbar zu den Bedingungen der Vorstellung gehört, so ist in diesem Inbegriffe das vorstellende Subjekt, und sind in demselben die vorgestellten Objekte, in wieferne sie zur Vorstellung beytragen, mit enthalten.

Anm. In dieser weitern Bedeutung allein wurde das Vorstellungsvermögen bisher von den-

jenigen genommen, welche dasselbe entweder für die Kraft einer einfachen Substanz, oder eines organischen Körpers, oder für das Resultat einer Verbindung von beyden angesehen haben.

Engere Bedeutung.

Wenn man sich unter Vorstellungsvermögen den Inbegriff desjenigen denkt, was nur zu den inneren Bedingungen der Vorstellung, (was nur zur *blossen* Vorstellung) in weiterer Bedeutung gehört; So ist:

1) Aus diesem Inbegriffe, welcher nur das *blosse* Vorstellungsvermögen enthält, das vorstellende *Subjekt* und das vorgestellte *Objekt ausgeschlossen*, weil beyde nur zu den äussern, d. h. denjenigen Bedingungen gehören, die von der blossen Vorstellung durch das Bewusstseyn unterschieden werden. Es sind aber

2) In diesem Inbegriffe Sinnlichkeit, Verstand und Vernunft enthalten, weil diese zu den innern Bedingungen der Empfindung, des Begriffes, und der Idee gehören, welche durch das Wort *Vorstellung in weiterer Bedeutung* zusammengefasst werden.

Engste Bedeutung.

Wenn man sich unter Vorstellungsvermögen den Inbegriff desjenigen denkt, was *nur* zu den inneren Bedingungen der *Vorstellung in engster Bedeutung* gehört: so muss aus diesem Inbegriffe nicht nur das vorstellende *Subjekt* und das vorgestellte *Objekt* (wie aus dem vorigen) sondern auch noch *Sinnlichkeit*, *Verstand* und *Vernunft* ausgeschlossen

ſchloſſen werden; und er enthält nur dasjenige, was weder ausſchlieſſend zur Vorſtellung der Sinnlichkeit, noch der Vorſtellung des Verſtandes, noch der Vorſtellung der Vernunft, ſondern was zur Vorſtellung überhaupt, zur Vorſtellung κατ' εξοχην gehört.

Und ſo hätten wir dann den beſtimmten *Umriſs* für den Begriff des Vorſtellungsvermögens κατ' εξοχην und im ſtrengſten Sinne des Wortes. Ich ſage den bloſſen Umriſs, die bloſſe Gränzbeſtimmung des Begriffes, wodurch eigentlich nichts gewonnen iſt, als daſs man beſtimmt wiſſe *was nicht in dieſen Begriff hineingehört.* Wie viel aber auch ſchon dadurch für die Philoſophie gewonnen ſey, wenn eine ſolche Gränzbeſtimmung die Probe der Allgemeingültigkeit hält (welches ich von der Meinigen nicht behaupten will) und wie ſehr dieſe Gränzbeſtimmung die Mühe einer trocknen Zergliederung verlohne, muſs jedem einleuchten, der die Misverſtändniſſe und das von denſelben unzertrennliche Unheil zu berechnen verſteht, welche in der Philoſophie dadurch entſtehen und unterhalten werden müſſen, wenn in einen ſo äuſſerſt wichtigen, allen übrigen Begriffen entweder zum Grunde liegenden, oder doch mit allen verknüpften Begriff, wie der *der Vorſtellung* iſt, fremde, überflüſſige, widerſprechende *Merkmale*; aufgenommen werden.

Allein dieſer leere Umriſs muſs auch noch ausgefüllt werden, zu den blos *negativen* Beſtimmungen des Begriffes des Vorſtellungsvermögens müſſen auch noch *poſitive* hinzukommen, und da wir nun wiſſen, was von dieſem Begriffe ausgeſchloſſen wird, muſs nun auch angegeben werden, was

was denn eigentlich in ihm enthalten ist. Wir wissen, dass sein Inhalt nur aus den inneren Bedingungen der blossen Vorstellung überhaupt bestehen könne; aber wir wissen nicht *welche* denn eigentlich diese *inneren Bedingungen* sind. Haben wir diese gefunden, so haben wir uns in den Besitz des *positiven Begriffes* gesetzt, der durch das Wort Vorstellungsvermögen im strengsten Sinne bezeichnet wird. Dieser Begriff muss schlechterdings *allgemeingültig* bestimmt und festgesetzt werden, wenn die Begriffe der Sinnlichkeit, des Verstandes, der Vernunft, des Erkenntnissvermögens, und der *Gränzen* desselben genauer wie bisher bestimmt, d. h. gegen alle Vieldeutigkeit gesichert werden sollen. Denn, wie soll man mit Gewissheit angeben können, wie sich die Vorstellung der Sinnlichkeit von der Vorstellung des Verstandes und der Vernunft unterscheidet, und was zu jeder Art von Vorstellung gehöre, wenn man nicht weiss, was zur *Vorstellung* überhaupt, zur *Gattung*, gehört, und was unter Vorstellungsvermögen überhaupt gedacht werden muss? Wie soll sich befriedigend bestimmen lassen, *was* durch Sinnlichkeit, durch Verstand, durch Vernunft vorgestellt werden könne, so lange nicht ausgemacht ist, was sich überhaupt vorstellen lasse? und wie soll sich diess letztere wissen, allgemeingültig festsetzen lassen, so lange man nicht mit sich selbst und andern über die Bedingungen einig ist, die zu jeder Vorstellung überhaupt als Vorstellung, zur *blossen* Vorstellung, gehören?

§. XIII.

Der Inbegriff desjenigen, was nur zu den inneren Bedingungen der Vorstellung überhaupt

haupt gehört; oder das Vorstellungsvermögen in engster Bedeutung, läſst sich seiner Beschaffenheit nach weder von dem vorstellenden Subjekte, oder der Seele, noch von den vorgestellten Objekten, sondern nur allein aus dem richtigen Begriffe der *bloſsen Vorstellung* ableiten.

Wenn das Vorstellungsvermögen aus der Natur der Seele abgeleitet werden sollte, so müſste man unter *Seele* nicht das Vorstellungsvermögen, sondern das Subjekt desselben, die vorstellende Substanz, verstehen, in wieferne dieselbe unter die möglichen Gegenstände unsrer Vorstellungen gehört, *vorgestellt* werden kann. Dieſs gilt auch in Rücksicht auf die ausser unsrem Gemüthe befindlichen Gegenstände. Die Ableitung des ganzen Vorstellungsvermögens, oder auch nur eines Theils desselben, könnte nur in soferne von diesen Gegenständen vorgenommen werden, als dieselben *vorgestellt* werden können. Es müſsten also entweder aus *einer besondern* Vorstellung, nämlich der *Seele*, oder aus *mehreren besonderen* Vorstellungen, nämlich der Gegenstände ausser uns, die Bedingungen abgeleitet werden, die, nicht zu diesen *besondern* Vorstellungen, (denn von denen ist hier nicht die Frage) sondern zur *Vorstellung überhaupt* gehören. Es kann aber wohl keinem Zweifel unterworfen seyn, daſs nicht alles, was Bedingung gewisser besonderer Vorstellung ist, auch Bedingung jeder Vorstellung, d. h. der Vorstellung überhaupt sey. Es müſsten also diese beyden verschiedenen Arten von Bedingungen von einander unterschieden werden; welches schlechterdings unmöglich ist ohne nicht den Unterschied zwischen den beson-

besondern Vorstellungen und der *Vorstellung überhaupt* angegeben zu haben. Der bestimmte Begriff der Vorstellung überhaupt ist also die einzig mögliche Quelle, aus welchen sich die Bedingungen die den Begriff des Vorstellungsvermögens ausmachen, schöpfen lassen.

„Aber die Vorstellung hängt ja selbst wieder von dem vorstellenden Subjekte, und den vorgestellten Objekten ab.“ — Freylich, aber nur als von äussern Bedingungen, die zum Vorstellungsvermögen gehören, aber nicht dasselbe selbst sind. Es ist hier nicht die Frage: *woraus* das Vorstellungsvermögen *entstehe;* sondern *worin es bestehe*, nicht um den *Ursprung*, sondern lediglich um die *Beschaffenheit* des Vorstellungsvermögen; nicht *woher* das Vorstellungsvermögen seine Bestandtheile erhalte, sondern, was es für Bestandtheile habe; nicht wie sich das Vorstellungsvermögen *genetisch* erklären lasse, sondern was man denn unter Vorstellungsvermögen zu *verstehen* habe. Der Unterschied zwischen diesen beyden Fragen ist so allgemein verkannt worden, dass er nicht oft genug eingeschärft werden kann. Man vernachlässigte immer diejenige, über deren Beantwortung man durchaus vorher hätte einig seyn müssen, wenn über die andere, welche alle Köpfe beschäftigte, eine befriedigende Auskunft möglich seyn sollte.

Das Vorstellungsvermögen kann unmöglich von seiner *Ursache* (diese liege nun in dem Subjekte, in den Objekten, oder in beyden,) abgeleitet werden, bevor man noch nicht weiss, was man darunter verstehe, d. h. bevor man dasselbe nicht aus seiner *Wirkung* der *blossen Vorstellung* kennt.

Es

Es muſs alſo gegenwärtig die Frage beantwortet werden: worin beſteht die *Vorſtellung* ſelbſt? oder was kann und muſs in dem *Begriffe der Vorſtellung* gedacht werden?

Indem wir nun zu dieſer wichtigen Frage hinübergehen, ſcheint ſich unſren weiteren Fortſchritten ein ganz unüberſteigliches Hinderniſs entgegen zu thürmen, welches in nichts geringeren beſteht, als daſs es ſchlechterdings unmöglich iſt, von der Vorſtellung im ſtrengſten Sinne des Wortes eine eigentliche Definition oder ſogenannte *Sacherklärung* zu geben. Eine ſolche Erklärung verſuchen, würde eben ſo viel ſeyn, als einen Begriff von der Vorſtellung aufſtellen wollen, der nicht ſelbſt wieder eine Vorſtellung wäre. Man prüfe ſorgfältig alle Erklärungen, welche von der Vorſtellung, in was immer für einer Bedeutung des Wortes, von was immer für Philoſophen gegeben ſind; und man wird finden, daſs ſie den Begriff der bloſſen Vorſtellung nicht erklären, ſondern als bekannt vorausſetzen *).

Allein dieſe völlig ausgemachte Unmöglichkeit einer Definition der Vorſtellung kann nur ſo lange ein Hinderniſs unſrer weiteren Unterſuchungen ſcheinen, als man nicht von der eben ſo ausgemachten *Entbehrlichkeit* einer ſolchen *Definition* überzeugt iſt. Da die Vorſtellung dasjenige iſt, worauf ſich alles, was Objekt des Bewuſtſeyns iſt und

*) Wer verſteht zum B. die alte auch in einer anderen oben angegebenen Rückſicht fehlerhafte Definition: *Vorſtellung iſt eine Veränderung des Gemüthes*; wenn er ſich nicht unter Gemüth das Vermögen der *Vorſtellungen* denkt?

und ſeyn kann beziehen muſs: ſo iſt ſie aus allem, was im Bewuſstſeyn vorkommen kann, das Bekannteſte aber auch das Unerklärbarſte. Sie geht allem Bewuſstſeyn vorher, das nur durch ſie möglich iſt *), und iſt, da ſie bey jeder Erklärung *vorausgeſetzt* werden muſs, einer Erklärung eben ſo wenig bedürftig als fähig. Ihr *Begriff* hingegen hat zwar auch keinen *höheren* über ſich, von dem er *abgeleitet* werden könnte; denn er wird ſelbſt bey dem Begriffe eines *Dinges* in weiteſter Bedeutung, (d. h. des *Vorſtellbaren* oder wie man es gewöhnlich ausdrückt des Denkbaren) vorausgeſetzt. Aber eben darum bedarf dieſer Begriff um ſo mehr der *Erörterung*, je weniger ſein Gegenſtand eine *Erklärung* zuläſst. Da die *Vorſtellung* ſelbſt bey jeder Erklärung vorausgeſetzt werden muſs: ſo kann nur durch den völlig erörterten, und durchgängig beſtimmten Begriff der unerklärbaren Vorſtellung verhindert werden, daſs nicht mehr und nicht weniger von der Vorſtellung vorausgeſetzt werde, als ſchlechterdings vorausgeſetzt werden *muſs*, wenn die Vorausſetzung, die allen möglichen Erklärungen zur *Prämiſſe* dient, nicht verfälſcht werden ſoll. Da endlich der Begriff der Vorſtellung bey dem Begriff eines *Dinges* vorausgeſetzt wird, ſo iſt es offenbar, daſs dieſer letztere wichtige Begriff, der aller *Metaphyſik* zum Grunde liegt, ſo lange vieldeutig und ſchwankend bleiben muſste, ſo

*) Und das daher ſeiner *Möglichkeit* nach nicht in der Theorie des Vorſtellungsvermögens überhaupt, die ſich mit der bloſſen Vorſtellung beſchäftiget, ſondern erſt *nach* derſelben unterſucht, *in* derſelben aber ſeiner unbezweifelten *Wirklichkeit* nach angenommen werden muſs.

ſo lange der erſtere nicht durchgängig beſtimmt und feſtgeſetzt war; daſs die Philoſophie ihre Unterſuchungen keineswegs, wie man bis itzt dafür hielt, entweder mit dem *Individuellſten* der uns vorſtellbaren Dinge, unſren *vorſtellenden Ich*, oder mit dem *allgemeinſten*, dem Dinge überhaupt, ſondern mit der *Vorſtellung* beginnen müſſe; und daſs daher der ganze Gang, den alles Philoſophieren bisher genommen hat, gleich von dem erſten Punkte, wovon er ausgieng, eine ſchiefe Richtung hatte.

In beyden, ſowohl in der *Klarheit* als in der *Unerklärbarkeit* des Begriffes der Vorſtellung liegt der Grund, warum man dieſen Begriff bisher nicht nur, wie man wohl muſste, *undefiniert*, ſondern auch, wie man nicht ſollte, *unerörtert* gelaſſen hat. Wir haben ganz vortreffliche Verſuche über das *Denken* und *Empfinden*, aber meines Wiſſens keinen einzigen, der das *Vorſtellen im ſtrengſten Sinne*, das, was dem Denken und Empfinden gemeinſchaftlich iſt, unterſucht hätte. Ob jene Verſuche nicht noch ungleich mehr geleiſtet hätten, als ſie wirklich geleiſtet haben; wenn dieſe Unterſuchung vorhergeſchickt worden wäre, wird ſich in der Folge beſtimmter zeigen laſſen. Itzt nur ein paar Worte hierüber, die, ſo ſehr ſie uns dem erſten Anblick nach von unſrem Pfade zu entfernen ſcheinen, gleichwohl in der Sache ſelbſt uns um eine gute Strecke auf demſelben weiter bringen dürften.

Man hat zwar das *Denken in weiterer Bedeutung*, in welcher es für eben ſo viel als *vorſtellen* galt, vom *Denken in engerer Bedeutung*, in welcher es ſo viel als *urtheilen* und *ſchlieſſen* heiſst, unterſchieden, obgleich nicht immer von dieſem

Unterschiede Gebrauch gemacht *). Aber jene weitere Bedeutung des Wortes *denken* war gewöhnlich ein leidiges Spiel der Gedankenlosigkeit und des Zufalls. Bald sollte sie dasjenige angeben, was man dem *Empfinden entgegensetzte*, bald etwas, worunter man das Empfinden zugleich *mitbegriffen* wissen wollte. Im ersten Sinne sollte denken so viel heissen als Vorstellungen *hervorbringen*, die Handlung der vorstellenden Kraft, wobey sich das Gemüth blos *thätig* verhalten sollte. Im zweyten sollte es eben so viel heissen als *Vorstellungen haben*, wobey das Empfinden, das sich leidend verhalten des Gemüthes keineswegs ausgeschlossen seyn sollte. *Denken* im weitesten Sinne des Wortes wurde daher ohne Unterschied bald für Vorstellungen *haben*, bald für *hervorbringen*, bald für *empfangen*, bald für diess *alles zusammengenommen* gebraucht. So wie dieser unphilosophische Gebrauch des Wortes *denken* die Untersuchung des Vorstellungsvermögens einerseits erschwerte, so wurde er selbst auf der andern Seite durch die Unterlassung dieser Untersuchung erleichtert. Ob und in wiefern zu eben derselben Veränderung des Gemüthes, die man Vorstellungen *empfangen* nannte, auch ein *hervorbringen*; ob zu dem was man Vorstellungen *hervorbringen* nannte, auch ein *Empfangen* gehörte, bekümmerte die meisten Philosophen sehr wenig, welche die unbestimmten Bedeutungen der Ausdrücke *Vorstellungen empfangen*,

*) Gerade dort nicht, wo man am meisten gesollt hätte, in der *Logik*, die man nicht etwa auf die Gesetze des *Denkens im strengsten Sinne* eingeschränkt, sondern auf die psychologischen Gesetze der Vorstellungen überhaupt ausgedehnt hat.

gen, und *Vorſtellungen hervorbringen,* in dem unbeſtimmten Ausdrucke *Vorſtellen* zuſammenfaſsten, den ſie, wenn es die Noth oder die Bequemlichkeit heiſchte, bald mit dem Worte *denken,* bald mit *Empfinden,* nahe genug beſtimmt zu haben glaubten.

§. XIV.

Ungeachtet ſich in keiner Definition angeben läſst, was die Vorſtellung *an ſich ſey;* ſo können, und müſſen ſich doch die Merkmale angeben laſſen, durch welche ſie *gedacht* wird, und welche, in wieferne ſich ohne dieſelben die Vorſtellung nicht denken läſst, unter die innern Bedingungen der Vorſtellung gehören.

Daſs die Unmöglichkeit einer *Definition* keineswegs die Unmöglichkeit einer befriedigenden *Erörterung* nach ſich ziehe, wiſſen die Logiker, und wird in der Naturwiſſenſchaft durch tauſend auffallende Beyſpiele beſtätiget. Man weiſs nicht, was ein *Körper,* was die *Bewegung* u. ſ. w. an ſich *ſey,* aber man weiſs doch was man ſich bey dieſen Worten zu *denken* habe, was den *Begriff* dieſer Gegenſtände ausmache, was in denſelben *weſentlich* aufgenommen, und aus demſelben weſentlich weggelaſſen werden müſſe. Uns iſt es hier gar nicht darum zu thun, was die Vorſtellung *ſey,* ſondern nur darum, was in dem uns möglichen und nothwendigen Begriffe der Vorſtellung gedacht werden müſſe. Wir unterſuchen die Vorſtellung nicht um ihrer ſelbſt willen, ſondern um über den Begriff des *Vorſtellungsvermögens,* d. h. desjenigen, was zu den innern Bedingungen der

bloſſen Vorſtellung gehört, endlich einmal einig zu werden. Nun gehört aber (nicht die unerklärbare Vorſtellung ſelbſt, ſondern) dasjenige ohne welches ſich die bloſſe Vorſtellung nicht denken läſst, und welches daher auch im Begriffe der bloſſen Vorſtellung wirklich gedacht wird, zu den *inneren Bedingungen* der Vorſtellung, und macht dieſe innern Bedingungen, in wieferne ſie denkbar ſind, aus. Bey aller Unmöglichkeit einer Definition der Vorſtellung iſt alſo gleichwohl eine Erörterung des Begriffes der Vorſtellung möglich, die vollkommen hinreicht, um uns den geſuchten Aufſchluſs über das Vorſtellungsvermögen zu geben.

„Aber iſt denn nicht jeder Begriff von Vorſtellung ſelbſt wieder eine Vorſtellung, und wird uns alſo die verſprochene Erörterung nicht gleichwohl im *Cirkel* herumtreiben?“ Der Begriff der Vorſtellung (man muſs hier hinzuſetzen der Vorſtellung im ſtrengſten Sinne, κατ᾽ εξοχην) iſt freylich Vorſtellung, aber er iſt nicht ſelbſt die Vorſtellung im ſtrengſten Sinne, κατ εξοχην.; er iſt Vorſtellung, aber nicht *die* Vorſtellung, er iſt Vorſtellung, die ein *Begriff* iſt, und gehört folglich unter eine *Art* von Vorſtellung, während ſein Gegenſtand, die Vorſtellung im ſtrengſten Sinne, *Gattung* iſt. Die Vorſtellung im letztern Sinne kommt Menſchen und Thieren gemeinſchaftlich zu; aber der *Begriff* von Vorſtellung iſt ein ausſchlieſſendes Vorrecht der Vernunft. Wie wenig hier Gefahr des Cirkels ſeyn könne, wird in der Folge noch mehr einleuchten.

Wenn die Erörterung dieſes Begriffes allem Miſsverſtändniſſe vorbeugen und ſelbſt gegen alles Miſs-

Missverständniss gesichert seyn, und wenn sie, wie von der allgemeinen Theorie des Vorstellungsvermögens, die dieses Namens werth seyn soll, gefordert wird, den Grund zu *allgemeingeltenden* Principien der Philosophie legen soll: so muss durch sie der Begriff der Vorstellung *völlig erschöpft*, das heisst, es muss *alles* was in diesem Begriffe vorstellbar ist, und *so weit* als es vorstellbar ist, angegeben seyn. Die Zergliederung des in ihm Vorstellbaren muss bis an die eigentliche Gränze der Vorstellbarkeit vorgenommen, und diese Gränze selbst deutlich bestimmt, allgemeingültig gezeigt werden. Man kann mit Grund behaupten, dass die *Philosophie* bisher noch keinen einzigen Begriff im eigentlichen Verstande erschöpft habe, und erschöpfen *konnte;* da bey jedem der bisher unentwickelte Begriff der Vorstellung vorausgesetzt werden musste. Gleichwohl wird man die Erschöpfung des von mir im vorhergehenden bestimmten Begriffes der blossen Vorstellung überhaupt nicht nur nicht unmöglich, sondern nicht einmal von besonderer Schwierigkeit finden, wenn man bedenkt: 1) dass dieser Begriff seiner *Allgemeinheit* wegen nur sehr wenige Merkmale in sich fassen könne. Man weiss aus der Logik, dass der *Inhalt* eines Begriffes in eben dem Verhältnisse kleiner als sein *Umfang* grösser ist. Der Begriff der Vorstellung aber wird selbst bey dem allgemeinsten, nämlich dem des Vorstellbaren oder des Dinges vorausgesetzt, und hat mit demselben wenigstens gleichen Umfang. 2) Dass beym Erschöpfen dieses Begriffes nur von wesentlichen Merkmalen, mit Ausschluss alles zufälligen, die Rede seyn könne und dürfe. 3) Dass diese wenigen wesentlichen Merkmale, so bald man sie gefunden

hat, das Kriterium der Vorſtellbarkeit abgeben, in dem dasjenige, was ihnen widerſpricht, nicht vorſtellbar ſeyn kann; ein Kriterium, durch welches ſich ſogleich beſtimmt angeben läſst, was denn eigentlich an der *Vorſtellung* ſelbſt, vorſtellbar iſt, und was an ihr als unvorſtellbar *vorausgeſetzt* werden muſs.

§. XV.

Zu jeder Vorſtellung gehört als innere Bedingung (als weſentlicher Beſtandtheil der bloſſen Vorſtellung) etwas, welches dem *Vorgeſtellten* (dem von der Vorſtellung durchs Bewuſstſeyn unterſchiedenen Gegenſtande,) entſpricht; und dieſs nenne ich den *Stoff* der Vorſtellung.

Indem man bisher alles, was vorgeſtellt wird, und vorgeſtellt werden kann, *Stoff* einer Vorſtellung nannte, lief dabey eine in ihren Folgen äuſſerſt wichtige *Zweydeutigkeit* mit unter, welche durch die Vieldeutigkeit des Wortes Vorſtellung veranlaſſet wurde, und die hier aus der eigentlichen Bedeutung des Ausdruckes *Stoff der Vorſtellung* hinweggeſchaft werden muſs *Stoff einer Vorſtellung ſeyn* kann zweyerley heiſſen, entweder *in* der bloſſen Vorſtellung, als dem von ihr unterſchiedenen Gegenſtande entſprechend vorkommen, oder der von der bloſſen Vorſtellung ſelbſt verſchiedene Gegenſtand einer Vorſtellung ſeyn. Eben dadurch, daſs ich durch mein Bewuſstſeyn genöthiget bin, dem *Baum* den ich mir vorſtelle, von der bloſſen Vorſtellung deſſelben zu unterſcheiden: bin ich genöthiget dasjenige, was *in* der bloſſen Vorſtellung dem Baume entſpricht, und wodurch ſich

ſich die Vorſtellung des Baumes von anderen Vorſtellungen unterſcheidet, von dem *Baume* ſelbſt, von dem Gegenſtande, der nicht bloſſe Vorſtellung iſt zu unterſcheiden. Nur das erſtere *iſt* der *eigentliche Stoff* der Vorſtellung; das letztere kann nur uneigentlich nur in weiterer Bedeutung Stoff heiſſen, und ſoll um der Verwirrung weſentlich verſchiedener Begriffe vorzubeugen, von mir immer bey ſeinem eigentlichen Namen *Gegenſtand* genannt werden. Wer ſich den Unterſchied zwiſchen Stoff und Gegenſtand einer Vorſtellung recht anſchaulich machen will, denke ſich einen Baum in einer Entfernung, die es ihm unmöglich macht die Gattung, Art, eigentliche Gröſſe und nähere Beſchaffenheit deſſelben gewahr zu werden. Er nähere ſich dann allmälig dem Baume, ſo wird ſeine Vorſtellung in eben dem Verhältniſſe mehreren *Stoff* erhalten; der Stoff ſeiner Vorſtellung wird ſich *verändern*, zunehmen, während der Gegenſtand an ſich immer *derſelbe* bleibt.

Die nothwendige Folge der bisherigen Verwechslung des *Stoffes* einer Vorſtellung mit dem *Gegenſtande* war, daſs man die jedem eigenthümlichen Prädikate verwechſelte; daſs man dasjenige, was dem Stoffe *in* der Vorſtellung, und in wieferne derſelbe ein Beſtandtheil der Vorſtellung iſt, (der Vorſtellung ſelbſt zukömmt,) dem Gegenſtande auſſer der Vorſtellung; und was dieſem eigenthümlich iſt, jenem zueignete, und in ſoferne den Unterſchied zwiſchen Vorſtellung und Gegenſtand aufhob. Der *Stoff*, oder dasjenige, was in der Vorſtellung dem von der Vorſtellung verſchiedenen Gegenſtande entſpricht, wird zwar durch den letztern, deſſen Stelle er in der Vorſtellung vertritt

(den er *repräſentirt*) beſtimmt; aber er muſs auch in der Vorſtellung gewiſſe Modifikationen annehmen, durch die er aufhört bloſſer Stoff einer Vorſtellung zu ſeyn, und wirkliche Vorſtellung und in ſoferne Eigenthum des Vorſtellenden wird; Modifikationen die er durch das Vorſtellungsvermögen erhält, und die keineswegs auf den Gegenſtand, der von der bloſſen Vorſtellung verſchieden iſt, und dem ſie nicht angehören, übertragen werden dürfen; wenn der Philoſoph nicht in einem weit ungereimtern und bedenklicheren Irrthum gerathen ſoll, als der Gelbſüchtige der allen Gegenſtänden die Farbe ſeines Geſichtswerkzeuges beylegt. Es wird in der Folge ſichtbar genug werden, welchen Einfluſs dieſer Irrthum auf das Miſsverſtändniſs des Erkenntniſsvermögens, das die philoſophiſche Welt in ſtreitende Partheyen trennte und getrennt erhielt, gehabt habe.

Iede Vorſtellung ohne Ausnahme muſs einen Stoff in der bisher beſtimmten Bedeutung des Wortes haben; und die Vorſtellung überhaupt läſst ſich ſo wenig ohne einen ſolchen Stoff denken, als was immer für eine Form eines *wirklichen* Dinges ohne Stoff. Eine Vorſtellung ohne Stoff wäre eine Vorſtellung in der nichts vorgeſtellt wird, ein Cirkel der nicht rund iſt. Der Stoff iſt derjenige Beſtandtheil der Vorſtellung, von dem ſich ihr Name (*repräſentatio*) eigentlich herſchreibt, durch den die Sprache etwas im Bewuſstſeyn vorkommendes, bezeichnet, wodurch ein anderes auſſer dem Bewuſstſeyn, vertreten, repräſentiert, dem Bewuſstſeyn vorgehalten wird.

„Aber giebt es nicht *leere* Vorſtellungen?" O ja! wenn darunter Vorſtellungen verſtanden werden,

den, deren Stoff durch einen Gegenſtand beſtimmt iſt, dem das Prädikat der Wirklichkeit mit Unrecht beygelegt iſt, weil er entweder nirgends vorhanden iſt, oder weil er gar einen Widerſpruch in ſich faſst. Aber auch *dieſe* Vorſtellungen, welche mit Recht *leer* heiſſen, haben in wieferne ſie *wirkliche Vorſtellungen* ſind, auch wirklich einen Stoff, etwas das in ihnen ihrem, für wirklich gehaltenen, Gegenſtande entſpricht, und ohne welches ſie gar keine Vorſtellungen ſeyn würden. *Leere* Vorſtellung kann alſo nie Vorſtellung ohne allen Stoff bedeuten; welches freylich in der bisherigen Philoſophie nicht immer der Fall geweſen iſt.

Eine weit bedenklichere Zweydeutigkeit liegt im Ausdrucke *bloſſe Vorſtellung;* welche wohl manchen meiner Leſer zu folgenden Einwurfe gegen die Behauptung: *daſs jede Vorſtellung einen Stoff haben müſſe,* verleiten konnte. „Es giebt bloſſe Vorſtellungen, das heiſst ſolche die keine Gegenſtände haben. In Vorſtellungen aber die keine Gegenſtände haben, kann nichts vorhanden ſeyn, was einem auſſer der Vorſtellung befindlichen Gegenſtande entſpräche, alſo giebt es auch Vorſtellungen ohne Stoff.“ Die Behauptung: „Es giebt Vorſtellungen die keine Gegenſtände haben“ kann eben ſo viel heiſſen als: Es giebt Vorſtellungen deren Gegenſtände nichts *wirkliches* ſind, oder deren Gegenſtänden das Prädikat der Wirklichkeit nur durch einen Irrthum beygelegt werden kann; — und dann iſt freylich nichts gegen dieſe Behauptung einzuwenden. Sie würde aber offenbaren Unſinn enthalten, wenn ſie eben ſo viel heiſſen ſollte, als: es giebt Vorſtellungen die überhaupt gar keinen im Bewuſstſeyn vorkommenden

Gegenstand haben, denn diess hiesse eben so viel als es giebt Vorstellungen, in denen nichts vorgestellt wird, Vorstellungen die keine Vorstellungen sind. Diese Undinge können dann aber auch nicht *blosse* Vorstellungen heissen, so wenig ein Cirkel der nicht rund seyn soll, ein *blosser* Cirkel heissen kann. Wirkliche Vorstellungen hingegen, denen (folglich auch wirklich ein Gegenstand aber:) kein *wirklicher* Gegenstand entspricht, und die man sehr oft mit dem Namen *blosser* Vorstellungen (Vorstellungen deren Wirklichkeit *blos* im *Vorstellenden* allein gegründet ist) belegt, würden weit eigentlicher mit dem Ausdrucke *leerer* Vorstellungen bezeichnet werden, damit der Ausdruck *blosse Vorstellung*, der durch das Bewusstseyn von ihrem Gegenstande unterschiedenen, und für sich allein gedachten Vorstellung, für die er weit eigentlicher passt, aufbehalten werden könne.

Eine Vorstellung hat *Realität* (ist nicht leer) wenn ihrem Gegenstande das Prädikat der Wirklichkeit zukömmt, welches nur in der *Theorie des Erkenntnisvermögens* untersucht werden kann. Die Theorie des blossen Vorstellungsvermögens überhaupt würde ihre Gränzen überschreiten und ihren Zweck verfehlen, wenn sie etwas, das zu den *äussern* Bedingungen der Vorstellung gehört, zu ihrem Objekte machte. Sie hat ihr Amt verrichtet, wenn sie gezeigt hat, dass eine Vorstellung nicht ohne Stoff, das heisst ohne etwas *in* ihr enthaltenes seyn könne, dem ein von der Vorstellung unterschiedenes Etwas, welches Gegenstand heisst (er sey *ausser* dem Bewusstseyn *wirklich* oder nicht) entspricht. Es steht also folgender Grundsatz als *Axiom* fest:

Das-

Dasjenige, dem kein Stoff in einer Vorstellung entsprechen kann, ist schlechterdings nicht vorstellbar.

§. XVI.

Zur Vorstellung überhaupt gehört als innere Bedingung (als wesentlicher Bestandtheil der blossen Vorstellung) etwas, wodurch der blosse Stoff zur Vorstellung wird, und dieses Etwas nenne ich die *Form der Vorstellung*.

Dasjenige an der Bildsäule, durch welches die Materie derselben nicht mehr blosse Materie, sondern Bildsäule ist, heisst die *Form* der Bildsäule; und so nenne ich dasjenige, was in der Vorstellung überhaupt und folglich auch in jeder Vorstellung ohne Ausnahme vorhanden seyn muss, und wodurch der Stoff derselben Vorstellung ist, die *Form der Vorstellung*, ohne zu befürchten, dass ich meinen Lesern etwas unverständliches sage. Beydes Stoff und Form machen zwar nur durch ihre *Vereinigung* die Vorstellung aus, und lassen sich nicht von einander trennen, ohne dass die Vorstellung selbst dadurch aufgehoben würde. Gleichwohl sind sie *wesentlich verschiedene* Bestandtheile der Vorstellung, und können nicht miteinander verwechselt werden, ohne ein Missverständniss zu verursachen, das in der Philosophie von äusserst wichtigen Folgen seyn muss, und bisher wirklich gewesen ist. Die logische Grundregel: Alles was einem wesentlichen Merkmale eines Dinges zukömmt, kömmt dem Dinge selbst zu, kann nur dann nicht irre führen, wenn der Begriff des Dinges, von dem die Rede ist, durch Unterscheidung seiner Merkmale bestimmt ist. So kann ich von

einer Statue, deren Stoff weisser salzburgischer Marmor ist, ohne Gefahr misverstanden zu werden, behaupten; die Statue ist marmorn, und sie ist weiss; weil ich von jedem, der mich hört, voraussetzen kann; dass er das Prädikat marmorn und weiss der Statue nur in Rücksicht des Stoffes beylegen werde. Aber ich kann nicht behaupten: die Statue ist aus Salzburg, wenn nur der Marmor (der Stoff) nicht die Statue (die Form) aus Salzburg ist; sondern, wenn ich nicht misverstanden werden will, muss ich in meiner Behauptung den Unterschied zwischen Stoff und Form ausdrücklich angeben, und sagen, der Stoff der Statue ist aus Salzburg, oder auch: die Statue ist salzburgischer *Marmor;* gleichwie ich nicht sagen kann die *Statue* ist durch den Steinmetz von dem Felsen durch Pulver losgesprengt, u. s. w. Eben so darf ich von der *Vorstellung überhaupt* keineswegs etwas behaupten, was von ihr nur in Rücksicht auf die Form, oder nur in Rücksicht auf den Stoff gilt, wenn ich nicht voraussetzen kann, dass meine Leser oder Zuhörer über den Unterschied zwischen Stoff und Form mit mir einig sind. Es lässt sich leicht begreifen, und es wird sich in der Folge deutlich genug zeigen, dass gewisse Prädikate *der* Vorstellung nur in Rücksicht ihres Stoffes, andere nur in Rücksicht ihrer Form zukommen, und dass die Verwechslung derselben auf alle spekulativen Streitigkeiten der Philosophie grossen Einfluss hatte. Folgende Betrachtungen werden dazu dienen, dem Begriffe der *Form* einer Vorstellung das *Fremde* und *Unbestimmte* zu benehmen, das er für meine Leser haben muss.

1) Man ist hoffentlich mit mir darüber einig, dass jede Vorstellung (1) aus etwas bestehen müsse,

ſe, was ſich auf das von ihr im Bewuſstſeyn unterſchiedene *Objekt* bezieht. Dieſs habe ich den *Stoff* genannt; und es iſt dasjenige, wodurch das Vorgeſtellte (der Gegenſtand) *der* Vorſtellung angehört, und welches in der Vorſtellung dem Gegenſtande angehört; (2) Aus etwas, was ſich auf das von der Vorſtellung im Bewuſstſeyn ebenfalls unterſchiedene, *Subjekt* (das Vorſtellende) bezieht. Es iſt dieſes dasjenige, *wodurch* die Vorſtellung dem Gemüth angehört, und *was* an der Vorſtellung dem Gemüthe angehört; und kann nichts anderes ſeyn als dasjenige wodurch der ſonſt *bloſſe Stoff* einer Vorſtellung, *wirkliche Vorſtellung* iſt; das heiſst die *Form* der Vorſtellung, welche der Stoff *nur* im Gemüthe, und *nur* durch das Vorſtellungsvermögen erhalten konnte. So lange noch nicht ausgemacht iſt, *worin* dieſe Form beſtehe; muſs bald dasjenige, was in der Vorſtellung dem Gemüthe eigenthümlich iſt, den Gegenſtänden; bald dasjenige, was in der Vorſtellung den Gegenſtänden gehört, dem Gemüthe beygemeſſen werden.

„Was den Stoff einer Vorſtellung zur Vorſtellung macht, iſt die Seele, oder das Gemüth ſelbſt, und kann alſo nicht *Form* der Vorſtellung heiſſen *).“ *Zur Vorſtellung machen* kann zweyerley heiſſen;

*) So ſophiſtiſch und ſeicht in den Ohren mancher Leſer dieſer und andere in der Folge vorkommenden Einwürfe klingen werden: ſo natürlich müſſen ſie in der Vorſtellungsart der *Meiſten* aus dem bisherigen allgemeinem Miſsverſtändniſſe des Vorſtellungsvermögen erfolgen. Aber auch ſchärfern und konſequenteren Denkern, die ſich ſelbſt ſolche Einwürfe zu erſparen, oder zu beantworten wiſſen, dürfte die Auflöſung wenigſtens dazu dienen, um ihnen

heissen; entweder, die von der Vorstellung selbst unterschiedene Ursache der Vorstellung seyn; oder, der in der Vorstellung selbst vorkommende konstitutive Bestandtheil, die innere Bedingung der Vorstellung selbst seyn, durch welche der blosse Stoff *Vorstellung* ist. Das *erste* ist die (worin immer bestehende) *vorstellende Kraft*, deren Untersuchung nicht hieher gehört, — das *zweyte* aber ist die *Form* der Vorstellung überhaupt, von der hier die Rede ist, und die zwar auch dem Gemüthe angehört, aber nicht als Accidenz der Substanz, sondern als Wirkung der Ursache.

2) Die gegenwärtige Untersuchung betrift die Form der *Vorstellung überhaupt*, die *allgemeine* Form aller Vorstellungen, der *Gattung* Vorstellung. Die Arten der Vorstellungen. Z. B. die Empfindung, der Begriff, die Idee unterscheiden sich untereinander durch ihre eigenthümlichen Formen, die in den Theorien der *Sinnlichkeit*, des *Verstandes* und der *Vernunft* betrachtet werden müssen. Da sie in allen diesen Theorien als *Vorstellungen* angenommen und vorausgesetzt werden müssen, so wird auch die glücklichste Entwicklung, die von ihren Eigenthümlichkeiten gegeben werden kann, zum B. die *Kantische* so lange missverstanden werden müssen, bis man nicht über dasjenige, was ihnen in der gemeinschaftlichen Eigenschaft, als Vorstellungen überhaupt zukommt, einig geworden ist.

3) Die

ihnen eine *neue* Vorstellungsart geläufiger zu machen. In zwanzig Iahren wird sich eine *kürzere* Theorie des Vorstellungsvermögens schreiben lassen.

3) Die *Form der Vorſtellung* muſs genau von der *Form des Vorgeſtellten*, oder des *Gegenſtandes*, unterſchieden werden; und ungeachtet vom letztern eigentlich nur in der Theorie des *Erkenntniſsvermögens* die Rede ſeyn darf, ſo muſs hier doch eine Zweydeutigkeit in dem Ausdrucke *Form des Vorgeſtellten* angemerkt werden, welche dem richtigen Begriffe von der *Form der Vorſtellung* nachtheilig ſeyn könnte. „Da jede Vorſtellung" könnte mir ſonſt eingewendet werden „mit ihrem (wirklichen oder nicht wirklichen) Gegenſtand, dem *Vorgeſtellten* übereinſtimmen muſs; ſo muſs ja die Form der Vorſtellung von der *Form des Vorgeſtellten* abhängen, und von derſelben beſtimmt werden." — Ich antworte: In den beſonderen einzelnen Vorſtellungen (nicht in der Vorſtellung überhaupt die keinen beſtimmten Gegenſtand hat) muſs zwar die beſondere Beſchaffenheit, oder wenn man es ſo nennen will, die eigenthümliche Form des *bloſſen* Stoffes von dem Gegenſtande, den er in der Vorſtellung repräſentiert, beſtimmt ſeyn, und in dieſem Sinne wäre gegen die Behauptung, daſs die Form jeder einzelnen Vorſtellung von der Form des *Vorgeſtellten* abhänge, nichts anders einzuwenden, als daſs es, anſtatt Form der Vorſtellung, Form des Stoffes von jeder einzelnen Vorſtellung heiſſen ſollte. Die Form der *Vorſtellung* aber kann dem vom Gegenſtande beſtimmten Stoffe nicht durch das *Vorgeſtellte*, ſondern nur durchs *vorſtellende*, nicht durch das Objekt, ſondern nur durch das Subjekt ertheilt werden. Die eigenthümliche Form des *bloſſen Stoffes*, die man die *objektive* nennen könnte, um ſie von der Form der *Vorſtellung*, die der durch den Gegenſtand beſtimmte Stoff *im* Gemüthe annehmen

men mufs, und welche füglich die *subjektive* heiſſen kann, zu unterſcheiden, kann durchaus nicht von der letztern *getrennt*, d. h. ohne die Form der Vorſtellung, im *Bewuſstſeyn vorkommen.* Der Gegenſtand einer Vorſtellung gelangt nur durch die *Vorſtellung*, das heiſst nur *dadurch* ins Bewuſstſeyn, daſs der ihm entſprechende Stoff aufhört, *bloſſer* Stoff zu ſeyn und die Form der Vorſtellung annimmt. Daher kann kein Vorgeſtelltes, kein Gegenſtand, in ſeiner von der Form der Vorſtellung unabhängigen Form, wie er an ſich iſt, ſondern nur durch die Form der Vorſtellung modificiert im Bewuſstſeyn vorkommen, vorgeſtellt werden. Es verdient aber dieſe Bemerkung eine beſtimmtere Ausführung; da ſie eines der älteſten, allgemeinſten, und am tiefſten eingewurzelten Vorurtheile, betrift, welche die Principien aller ſpekulativen Philoſophie bis auf dieſen Augenblick verwirrt haben; ein Vorurtheil, das ſich auch demjenigen, der ſich noch ſo ſorgfältig davon loszumachen ſucht, immer unvermerkt aufdringt, und welches an dem bisherigen Schickſale der *Kritik der Vernunft*, beynahe allgemein *miſsverſtanden* zu ſeyn, einen äuſſerſt beträchtlichen Antheil hat. Ich ſpreche hier von dem Vorurtheile, *daſs die Vorſtellungen B i l d e r der Dinge wären*, daſs zwiſchen den Vorſtellungen und den *Dingen an ſich A e h n l i c h k e i t* ſtatt finden müſſe, und daſs die *Wahrheit*, oder die Uebereinſtimmung unſrer Vorſtellungen mit den Gegenſtänden in dieſer *Aehnlichkeit* beſtehen müſſe. Man ſieht, daſs dieſes Vorurtheil, wenn es wirklich Vorurtheil iſt, ſelbſt den Begriff von *Wahrheit* verfälſchen, und auf die Anwendung der *logiſchen* Geſetze den entſchiedenſten Einfluſs haben müſſe.

Schon

Schon in seinem Entstehungsgrunde zeigt es sich als *Vorurtheil.* Dieser liegt in der freylich unverkennbaren *Analogie,* die zwischen der Beschaffenheit der in unsren *Organen* hervorgebrachten *Eindrücke* und der Beschaffenheit der *Gegenstände* ausser uns, durch welche die Eindrücke hervorgebracht werden, wahrgenommen wird; eine Analogie, die bey dem vornehmsten Organe, dem wir den Stoff unsrer meisten und kläresten sinnlichen Vorstellungen verdanken, nämlich dem *Auge,* in der wirklichen Aehnlichkeit des Bildes auf der Netzhaut mit dem sichtbaren Gegenstande besteht. Es war schon sehr frühzeitig unter den Philosophen eine unbestimmte Analogie zwischen *Sehen* und *Vorstellen* angenommen, die immer weiter getrieben wurde, je mehr man bey zunehmender Kultur der *empirischen Psychologie* für die neuentdeckten Unterschiede unter den Verrichtungen des Vorstellungsvermögen mehrere Ausdrücke von den Verrichtungen des Auges zu entlehnen genöthiget war. Der innere Sinn wurde immer mehr als ein *Auge* des Geistes, und die sogenannte vorstellende Kraft als die *Sehkraft* desselben gedacht; und so wurde vieles, was nur vom Auge und von *Sehen* gelten konnte, auf das Gemüth, und das *Vorstellen* übertragen, und in den, bisher unbestimmt gebliebenen, Begriff der Vorstellung aufgenommen.

Die Unbestimmtheit dieses wichtigen Begriffes machte allein die Verwechslung des sinnlichen *Eindruckes* mit der sinnlichen *Vorstellung* möglich; welche eine zweyte Verwechslung der zwischen *Eindruck* und *Gegenstand* unstreitigen Aehnlichkeit mit einer offenbar unmöglichen Aehnlichkeit

zwischen *Vorstellung* und *Gegenstand* zur Folge haben musste.

Der *Eindruck* auf das sinnliche Werkzeug ist keine Vorstellung, und seine Form keine *Form* der Vorstellung. Er kann, als blosser Eindruck, so wenig die Vorstellung selbst seyn, als der durch ihn gelieferte Stoff ohne die Form der Vorstellung Vorstellung seyn kann. Der Eindruck kann nichts weiter als der Empfänglichkeit des Gemüthes (das Subjekt desselben mag Geist oder Körper seyn) den *Stoff* liefern, der dann erst im Gemüthe die Form der Vorstellung erhält, und durch dieselbe Vorstellung wird. Diese Vorstellung hält dem Subjekte des Bewusstseyns den Gegenstand vor, auf den sie bezogen wird, aber nur unter der Form, die der dem Gegenstande entsprechende Stoff im Gemüthe erhalten hat, und die sich von ihm nicht trennen läst, ohne die Vorstellung und mit ihr das Bewusstseyn des Gegenstandes aufzuheben.

Man kann hieraus beurtheilen mit welchem Rechte man bisher die in den Organen vorhandene Eindrücke *materielle Vorstellungen* genannt hat.

Keine unsrer Vorstellungen kann in irgend einem Verstande *Bild* ihres Gegenstandes heissen. Iedes *Bild* setzt Aehnlichkeit mit seinem Originale voraus, und ist nur in soferne Bild, als diese Aehnlichkeit statt findet. Es muss also, wenn wir berechtiget seyn sollen, unsre Vorstellungen für Bilder der Dinge zu halten, irgend eine Aehnlichkeit zwischen der Vorstellung und ihrem Gegenstande erweislich seyn. Allein diess ist schlechterdings unmöglich. Ich kann die Vorstellung der *Rose*

als

als *Bild*, mit der Roſe ſelbſt als *Original* nie vergleichen. Denn wenn ich die Roſe als einen von meiner Vorſtellung derſelben verſchiedenen *Gegenſtand* denke, ſo kann ich dieſs nur dadurch, daſs ich die *bloſſe Vorſtellung* der Roſe auf etwas auſſer mir beziehe, welches ich nur durch dieſes *Beziehen* kenne; und das unabhängig von der Vorſtellung in welcher alle ſeine Prädikate vorkommen, für mich ein bloſſes Subjekt = X iſt. Ich kann alſo nicht von dem angeblichen Bilde zum Original übergehen, ohne daſs ich eben daſſelbe Bild zum Original mache, das heiſst: das Bild hat kein Original für mich; es iſt alſo kein Bild, ſondern ſelbſt Original.

„Man giebt zu, daſs die Vorſtellung in wieferne ſie Wirkung des Gemüthes iſt, und durch das bloſſe Vorſtellungsvermögen beſtimmt wird, keine Aehnlichkeit mit Dingen auſſer dem Gemüthe habe. Aber ſie kann und muſs dieſe Aehnlichkeit ihrem Inhalte nach haben, in wieferne derſelbe von einem auſſer dem Gemüthe befindlichen Gegenſtande abhängt, und durch denſelben beſtimmt wird.“ — Wenn dieſer Inhalt (Stoff der Vorſtellung) nicht mit dem Gegenſtande ſelbſt (das *in* der Vorſtellung vorkommende und ſie ausmachende, nicht mit dem von ihr unterſchiedenen) verwechſelt werden ſoll; ſo muſs bey aller vorausgeſetzten Aehnlichkeit zwiſchen dem bloſſen Stoff und dem Gegenſtande, doch zugegeben werden, daſs dieſer Stoff nicht der Gegenſtand ſelbſt ſey; und daſs nur der Stoff, nicht der *Gegenſtand an ſich*, die Form der Vorſtellung erhalte. Der Stoff verliert alſo in ſoferne ſeine Aehnlichkeit mit dem Gegenſtande an ſich, als er die Form der Vorſtellung annimmt. Und da ſich bey der Beziehung der Vorſtellung

auf den Gegenſtand, durch welche dieſer allein *vorgeſtellt* werden kann, der bloſſe Stoff von der Form der Vorſtellung nicht trennen läſst; da nicht der bloſſe Stoff, ſondern die Vorſtellung (Stoff und Form) in *Rückſicht* des Stoffes die vorſtellbaren Prädikate, die dem Gegenſtande beygelegt werden, dem Bewuſstſeyn vorhält; ſo mag der Inhalt einer Vorſtellung dem Gegenſtande noch ſo ähnlich ſeyn, und derſelbe wird gleichwohl dem Bewuſstſeyn kein *Bild* des Gegenſtandes vorhalten. Die Vorſtellung wird kein Bild ſeyn, weil dasjenige in ihr, was allenfalls *Bild* heiſſen könnte, dem Subjekte des Bewuſstſeyns nicht in ſeiner eigenthümlichen Form vorgehalten wird.

§. XVII.

Dem Begriffe einer Vorſtellung überhaupt widerſpricht die Vorſtellung eines Gegenſtandes in ſeiner eigenthümlichen von der Form der Vorſtellung unabhängigen Form, oder des ſogenannten *Dinges an ſich*; d. h. kein Ding an ſich iſt vorſtellbar.

Keine Vorſtellung iſt ohne Stoff und Form denkbar, welche beyde in der Vorſtellung unzertrennlich ſind, weil ſie nur durch ihre Vereinigung die Vorſtellung ausmachen. Nur durch dieſe unzertrennliche Vereinigung bey einem weſentlichen Unterſchied iſt die Natur einer Vorſtellung, d. h. die nothwendige Beziehung derſelben auf ein von ihr unterſchiedenes Subjekt und Objekt möglich. Dasjenige in der Vorſtellung, wodurch ſie ſich auf den von ihr unterſchiedenen Gegenſtand bezieht (der Stoff), kann unmöglich ebendaſſelbe

ſeyn,

seyn, wodurch sie sich auf das von ihr unterschiedene Subjekt bezieht, die *Form*. Sie bezieht sich auf beyde dadurch, dass sie von *beyden* etwas in sich aufzuweisen hat, welches unmöglich eben dasselbe seyn kann, wenn nicht alle Möglichkeit aufhören soll das vorstellende Subjekt und vorgestellte Objekt von der Vorstellung zu unterscheiden. Da der Stoff in ihr dem Gegenstande angehört, so würde sie ganz allein auf den Gegenstand bezogen werden müssen, und nicht von demselben unterschieden werden können, wenn sie nicht die Form der Vorstellung erhalten hätte, die dem Gegenstande mangelt, wodurch sie sich vom Gegenstande auszeichnet, und die sie nicht dem Vorgestellten, sondern dem Vorstellenden verdankt. Ungeachtet aber einerseits nur durch diesen wesentlichen Unterschied zwischen Stoff und Form das Bewusstseyn und die Vorstellung selbst möglich ist, so ist andererseits nur durch die Unzertrennlichkeit vom Stoff und Form eben dieses Bewusstseyn, und die Vorstellung möglich; die sich nur dadurch denken lässt, das der Stoff aufhöre blosser Stoff zu seyn und die Form der Vorstellung erhalten habe, welche von ihm nicht abgesondert werden kann, ohne die *Vorstellung* und mit ihr das Bewusstseyn und selbst die Unterscheidung zwischen Subjekt und Objekt aufzuheben. Daher lässt sich weder der blosse Stoff, abgesondert von der Form, noch die blosse Form abgesondert von allem Stoffe vors Bewusstseyn bringen, sondern nur beydes zusammengenommen in seiner unzertrennlichen Vereinigung; und bey der Unterscheidung zwischen Objekt und Subjekt im Bewusstseyn, wird nicht die Form der Vorstellung abgetrennt vom Stoffe, sondern die *ganze Vorstellung* durch ihre Form

auf das Subjekt, und nicht der Stoff abgetrennt von der Form, sondern die *ganze Vorstellung* durch ihren Stoff auf den Gegenstand bezogen. Der von der Vorstellung unterschiedene Gegenstand kann daher nur unter der *Form der Vorstellung*, die der ihm entsprechende Stoff im Gemüthe annehmen muſste, im Bewuſstseyn vorkommen, d. h. *vorgestellt* werden; und folglich keineswegs als *Ding an sich*, d. h. unter derjenigen Form, die ihm auſser aller Vorstellung zukäme, durch den bloſsen Stoff der Vorstellung bezeichnet würde, und von der Form der Vorstellung verschieden seyn müſste.

„Aber ist denn der Begriff, der hier von dem *Dinge an sich* aufgestellt wird, nicht willkührlich; indem darunter ein Ding verstanden wird, dessen Form von der Form der Vorstellung verschieden ist. Warum soll nicht dem Dinge an sich eben dieselbe Form zukommen, die dasselbe in der bloſsen Vorstellung hat?" Nichts ist leichter als den von uns aufgestellten Begriff des *Dinges an sich* zu rechtfertigen. Die Form der Vorstellung ist dasjenige, wodurch sich die Vorstellung von allem was nicht Vorstellung ist, auszeichnet. Wenn also die Vertheidiger der Vorstellbarkeit des Dinges an sich zugeben, daſs das Ding an sich, keine Vorstellung ist, so müſsen sie auch zugeben, daſs ihm die Form der Vorstellung nicht zukomme. — „Aber so kömmt ihm doch dieselbe Form zu, die es *in* der Vorstellung hat?" — Ob auch diejenigen, die diese Sprache führen, sich selbst recht verstehen? Ihr vorstellbares Ding an sich ist doch der von der Vorstellung unterschiedene Gegenstand, der also weder selbst Vorstellung, noch ein Bestandtheil der bloſsen Vorstellung ist, und also nicht

nicht ſelbſt, ſondern nur durch ſeinen *Repräſentanten,* den Stoff der Vorſtellung, in der Vorſtellung vorkömmt. Sey es, daſs dieſer Stoff in wieferne er bloſſer Stoff iſt, das heiſst in wieferne er blos den Gegenſtand vertritt, eben dieſelbe Form habe, die dem Gegenſtande zukömmt, ſo kann er ja *eben darum* in dieſer Eigenſchaft nicht die Form der bloſſen Vorſtellung haben; ja! dieſe ſeine *objektive* Form muſs von der *ſubjektiven* der Vorſtellung weſentlich verſchieden ſeyn, weil er ſonſt zugleich Stoff und nicht Stoff wäre. Er muſs aber die von ihm als bloſſer Stoff unterſchiedene, und dem Gegenſtand nicht zukommende Form der Vorſtellung annehmen, wenn er Vorſtellung werden, und der Gegenſtand durch ihn vorgeſtellt werden ſoll. Die Form unter welcher der *Gegenſtand* durch den ihm entſprechenden Stoff im Bewuſstſeyn vorkömmt, iſt alſo weſentlich von der Form verſchieden, die ihm auſſer dem Gemüthe (an ſich) zukommen muſs; und dieſe letztere Form, durch welche er als Ding an ſich gedacht wird, iſt ſchlechterdings nicht anders vorſtellbar, *als daſs man von ihr die Form der Vorſtellung läugnet.*

Und hieraus ergiebt ſich die Antwort auf den ſophiſtiſchen Einwurf: „Es müſſe gleichwohl eine Vorſtellung des *Dinges an ſich* möglich ſeyn, da doch der hier von mir beſtimmte *Begriff* des Dinges an ſich eine Vorſtellung ſey, die das *Ding an ſich* zum Gegenſtand hätte." Dieſer Einwurf ſpielt mit *Vorſtellung des Dinges* an ſich durch eine Zweydeutigkeit dieſes Ausdruckes. Er nennt den Begriff des *Dinges an ſich überhaupt* mit Unrecht Vorſtellung des Dinges an ſich (eines beſtimmten Dinges). Jener Begriff iſt freylich auch eine Vor-

ſtellung; aber eine Vorſtellung, deren Gegenſtand das Ding an ſich nicht als *Sache*, ſondern als der bloſſe Verſtandesbegriff eines *Gegenſtandes* überhaupt iſt. Dieſe Vorſtellung eines blos *logiſchen* Weſens wird in jenem Einwurfe mit der Vorſtellung einer *Sache* verwechſelt. Denn die Vertheidiger der Vorſtellbarkeit der Dinge an ſich glauben dadurch allein unſrem Verſtande *Sachkenntniſs* einzuräumen und zu retten, daſs ſie unter Vorſtellung des Dinges an ſich, Vorſtellung der *Sache*, Vorſtellung desjenigen auſſer dem Gemüthe befindlichen Dinges, dem der Stoff und die Form der Vorſtellung zukomme, verſtehen. Das was ich Begriff des Dinges an ſich nenne, und deſſen Möglichkeit und Urſprung in der Theorie des Erkenntniſsvermögens entwickelt wird, iſt die Vorſtellung eines Dinges *überhaupt*, das keine Vorſtellung iſt; keines *beſtimmten, individuellen, exiſtirenden* Dinges. Das aber, was ich *Vorſtellung* des *Dinges an ſich* nenne, und deſſen Unmöglichkeit ich hier gezeigt habe, iſt Vorſtellung eines beſtimmten, individuellen, exiſtierenden Dinges, das keine Vorſtellung iſt, aber gleichwohl die Form der Vorſtellung hat, dem auſſer dem Gemüthe eben dieſelbe Form zukömmt, die es durch den Stoff der Vorſtellung im Gemüthe angenommen hat, und das folglich dem Subjekte des Bewuſstſeyns nicht unter einer dem Gemüthe eigenthümlichen Form erſcheint, ſondern ſich demſelben in ſeiner eigenen von der Beſchaffenheit des Gemüthes unabhängigen Geſtalt darſtellt.

Die *Dinge an ſich* können ſo wenig geläugnet werden, als die vorſtellbaren Gegenſtände ſelbſt. Sie ſind dieſe Gegenſtände ſelbſt in wieferne dieſel-

ben nicht vorstellbar sind. Sie sind dasjenige Etwas, welches dem blossen Stoffe einer Vorstellung ausser der Vorstellung zum Grunde liegen muss, von dem aber, weil sein Repräsentant, der Stoff, die Form der Vorstellung annehmen muss, nichts was ihm von dieser Form unabhängig zukömmt, vorstellbar ist, als die Negation der Form der Vorstellung, d. h. dem kein anderes Prädikat beygeleget werden kann, als dass es keine Vorstellung ist. Alle seine positiven Prädikate müssen in wieferne sie vorstellbar seyn sollen, durch den ihnen in der Vorstellung entsprechenden Stoff die Form der Vorstellung, die ihnen an sich nicht zukommen kann, angenommen haben. Das Ding an sich und seine von der Form der Vorstellung verschiedenen Beschaffenheiten, sind nicht nur nichts unmögliches; sondern sogar etwas zur blossen Vorstellung *unentbehrliches*, weil keine blosse Vorstellung ohne Stoff, und kein Stoff ohne etwas ausser der Vorstellung, das nicht die Form der Vorstellung hat, d. h. ohne das Ding an sich denkbar ist. Aber in dieser Eigenschaft ist das Ding an sich selbst keineswegs als eine Sache, sondern nur als *Begriff* von einem Etwas, das nicht vorstellbar ist, *vorstellbar* *); und die Vorstellung davon ist nicht Vorstellung des wirklichen Dinges wie es an sich ist, sondern Vorstellung eines von allen seinen Prädikaten entblössten *Subjektes*, das doch wohl keine Sache, sondern der abgezogenste unter allen Begriffen ist. Der nothwendige und richtige Begriff des Dinges an sich ist also Vorstellung eines *Begriffes*, während die

*) Ich sage nicht: In dieser Eigenschaft *ist* (existirt) das Ding an sich ein blosser Begriff; sondern ist es nur als blosser Begriff *vorstellbar*.

die unmögliche und unrichtige *Vorstellung* des Dinges an sich, Vorstellung einer *Sache* seyn würde, der aber alle vorstellbaren Prädikate vorher abgesprochen werden müsten, ehe man ihr den Namen eines *Dinges an sich* beylegen könnte. Denn wird das angeblich vorstellbare Ding an sich nicht als ein von allen *vorstellbaren* Prädikaten entblöstes Subjekt gedacht, wird ihm ein einziges in der Vorstellung vorkommendes Prädikat, ausser dem leeren Titel eines Subjektes, zugetheilt, so hört es auf Ding an sich zu seyn, so wird es nicht mehr als Ding an sich gedacht, sondern durch einen Stoff der Vorstellung, der die Form der Vorstellung angenommen, und folglich aufgehört hat dem Dinge an sich allein eigenthümlich zu seyn, vorgestellt. Es steht also folgender Grundsatz als Axiom fest.

Dasjenige, was sich nicht unter der Form der Vorstellung vorstellen läst, ist schlechterdings nicht vorstellbar.

Und hier zeigte sich ein neuer höchst wichtiger Grund, warum ich die Untersuchung des vorstellenden *Subjektes*, und der vorgestellten *Objekte* so sorgfältig von der Untersuchung des *Vorstellungsvermögens* ausgeschlossen habe. Von dem was sie *an sich* selbst sind, ist alle Vorstellung unmöglich, und von dem was sie in der von ihnen möglichen Vorstellung sind, ist nur dann ein völlig bestimmter Begriff möglich, wenn man sie von der blossen Vorstellung zu unterscheiden weiss, welches wieder unmöglich ist, wenn nicht allgemeingültig ausgemacht ist, was der blossen Vorstellung, in wieferne sie nichts als blosse Vorstellung ist, zukömmt.

Das *vorstellende Subjekt an sich*, unabhängig von der *Form* der von ihm selbst unterschiedenen Vorstellung, unter welcher es in seinem eigenen Bewusstseyn vorkömmt, ist also für sich selbst = X. (welches von = o wohl zu unterscheiden ist) ist sich nur als ein unbekanntes Etwas, als ein Subjekt ohne alle Prädikate vorstellbar. Nur das grosse *Prädikat* dieses an sich nicht vorstellbaren Subjektes, durch welches es wirklich vorstellbar ist, das heisst, das *Vorstellungsvermögen* ist der Gegenstand unsrer Untersuchung.

Der Unterschied zwischen dem vorstellenden Subjekte, und den vorgestellten Objekten wurde auch von denjenigen, die ihn bisher zu erkennen glaubten, nur durch gewisse beyden zukommende verschiedene *Prädikate* für erkennbar gehalten. Die *Subjekte an sich* galten allen Selbstdenkern immer für natürliche Geheimnisse. Ich behaupte eben dasselbe, nur mit dem Unterschiede, dass ich die *Vorstellbarkeit* überhaupt, und durch sie die *Erkennbarkeit*, nur auf *solche Prädikate* einschränke, die der *Seele* und den *Dingen ausser uns*, nicht *an sich* d. h. unabhängig von der *blossen Vorstellung*, sondern nur in soferne zukommen, als diese Prädikate die Form der Vorstellung, die den Dingen *an sich* nicht zukommen kann, annehmen können, d. h. in wieferne diese Prädikate vorstellbar sind. Dadurch werden diese Prädikate keineswegs blosse Vorstellungen, denn der *Stoff*, der ihnen in der Vorstellung entspricht, gehört allerdings den *Dingen an sich* an, aber da dieser Stoff *Vorstellung* werden, die Form der Vorstellung im Gemüthe erhalten muss, wenn er zu unsrem Bewusstseyn gelangen soll, und diese *Form* von

ihm

ihm nur durch die Vernichtung der Vorstellung trennbar wäre, so kann er jene Prädikate, nicht wie sie an sich selbst sind, sondern nur in wieferne sie die Form der Vorstellung angenommen haben, dem Bewusstseyn vorhalten. Die *vorstellbaren* Prädikate sind also nicht Prädikate der Dinge an sich, sondern Prädikate der Dinge, welche die den Dingen an sich nicht angehörige Form der Vorstellung angenommen haben. Uebrigens ist die unmögliche Vorstellbarkeit der Seele und der Dinge ausser uns als *Dinge an sich*, ganz entbehrlich, um die vorstellbaren Prädikate von beyden in unsrem Bewusstseyn von einander zu unterscheiden. Denn die Unterscheidung zwischen dem Subjekte und den Objekten unsrer Vorstellungen geschieht durch die zweyfache (objektive und subjektive) Beziehung der *ganzen Vorstellung*, durch ihre wesentlich verschiedenen aber auch wesentlich vereinigten Bestandtheile, welche die Natur der Vorstellung ausmachen. Durch diesen im Bewusstseyn gegründeten, und durch dasselbe jedem denkenden Kopfe einleuchtenden Unterschied, ist es, wie sich in der Folge zeigen wird, eben nicht schwer, den Inbegriff vorstellbarer Prädikate, die aufs vorstellende Subjekt bezogen werden müssen, und zusammengenommen das *Vorstellungsvermögen* ausmachen, von dem Inbegriffe der vorstellbaren Prädikate, die auf Gegenstände ausser uns bezogen werden müssen, und welche zusammengenommen das Gebieth der Erfahrung ausmachen zu unterscheiden.

Der unrichtig aufgefasste Begriff des *Dinges an sich*, der eine natürliche Folge des unentwickelten Begriffes vom Vorstellungsvermögen ist, kann als der Hauptsitz der Krankheit der bisherigen Philosophie

losophie angesehen werden. Von ihm geht aller Dogmatismus und aller dogmatische Skepticismus aus. Beyde setzen die Unentbehrlichkeit einer Vorstellung des Dinges an sich zur eigentlichen Erkenntniss voraus; diess ist ihr gemeinschaftlicher nur durch einen unrichtigen Begriff von Dinge an sich möglicher Irrthum. Die einen glauben sich im wirklichen Besitze von Vorstellungen der Dinge an sich, und bauen auf dieselben ihre einander widersprechenden Lehrgebäude über die *Natur der Dinge*, die andern sehen die Unmöglichkeit der Vorstellung vom Ding an sich ein, aber da sie sich den Grund dieser Unmöglichkeit aus der Natur des Vorstellungsvermögens und dem richtigen Begriffe *des Dinges an sich* nicht zu erklären wissen, schliessen sie aus derselben auf die Unmöglichkeit jeder eigentlichen Erkenntniss. Ich kann hier nur durch Winke anzeigen, was ich in der Folge deutlich entwickeln werde, *wie* jedes System der Dogmatiker durch die Uebertragung der Merkmale der blossen Vorstellung auf das Ding an sich, und durch Verwechslung der *inneren Bedingung* der blossen Vorstellung mit der innern Bedingung der Dinge an sich, (der Natur der Dinge) entstanden ist. Da es nämlich zwey verschiedene innere Bedingungen der blossen Vorstellung giebt, wovon die eine zur *Materie*, die andere zur *Form* der Vorstellung gehört: so mussten nothwendig drey verschiedene Meynungen über das *Wesen der Dinge* entstehen, je nachdem der Dogmatiker die eine oder die andere oder beyde, dem Dinge an sich beygelegte (realisierte) Bedingungen der blossen Vorstellung, seinen Untersuchungen zum Grunde legte. Es wird sich in der *Theorie der Sinnlichkeit* ohne Mühe begreifen lassen, *wie* der *Materialist*

rialist sein Lehrgebäude auf ein der blossen sinnlichen Vorstellung eigenthümliches, aber von ihm auf das Ding an sich übertragenes Merkmal; und in der *Theorie des Verstandes*, — *wie* der *Spiritualist* das seinige auf ein dem blossen Verstandesbegriffe eigenthümliches, aber von ihm auf das Ding an sich übertragenes Merkmal gründete; und aus beyden Theorien *zusammengenommen*, — *wie* das konsequenteste aus allen dogmatischen Systemen, das *Spinozistische*, nur dadurch zu Stande kommen musste, dass der grosse Urheber desselben die Hauptmerkmale der sinnlichen Vorstellung und des Verstandesbegriffes *zusammengenommen* auf das Ding an sich übertrug, und aus dem *Raume* und der *objektiven Einheit*, seine *einzige ausgedehnte Substanz* erschuf.

Kant hat in der Kritik der Vernunft die Unmöglichkeit der *Erkenntniss* der Dinge an sich mit unerreichbarem Tiefsinne und höchster Evidenz erwiesen, und gezeigt, dass nur Dinge unter der *Form sinnlicher Vorstellungen*, oder wie er es nennt *Erscheinungen* erkennbar wären. Allein noch sind weder seine Nachbether, noch seine Widerleger unter sich einig, was der grosse Denker damit gewollt haben mochte. Indessen wird er gemeiniglich von den dogmatischen *Kennern* der Dinge an sich für einen *dogmatischen* Skeptiker, und von den dogmatisch-skeptischen *Nichtkennern* der Dinge an sich für einen *Idealisten* erklärt. Wenn ich hoffen dürfte, von meinen Lesern verstanden zu werden, (eine Hoffnung, die ich auf nichts als auf den Umstand gründen kann, dass *mein* Problem leichter aufzulösen ist, als das *Kantische*) so wird man die von *Kant* erwiesene Unmöglichkeit

lichkeit der Erkenntniſs des Dinges an ſich auf einem kürzeren Wege zu begreifen anfangen. Das Ding an ſich iſt nicht *Vorſtellbar;* wie ſollte es *Erkennbar* ſeyn?

Der ganze Beweis von der Unmöglichkeit einer Vorſtellung des Dinges an ſich würde zu nichts nützen als etwa den dogmatiſchen Skepticismus zu begründen: wenn es mir nicht gelänge, die inneren Bedingungen der bloſſen Vorſtellung noch näher zu beſtimmen, als es in dieſer Theorie bis itzt geſchehen iſt. Es müſſen die der *bloſſen Vorſtellung* eigenthümlichen und dieſelbe von dem, was nicht Vorſtellung iſt, auszeichnenden Merkmale beſtimmt angegeben werden; wenn die Warnung, die Prädikate der Vorſtellung nicht auf Dinge an ſich zu übertragen, nicht ganz vergeblich ſeyn ſoll. Bisher wiſſen wir aber von den der Vorſtellung eigenthümlichen Merkmalen nur ſo viel: daſs ſie im Stoffe und in der Form beſtehen, und daſs die Form der Vorſtellung den Dingen an ſich nicht beygelegt werden dürfe. Sie wird aber, wie bisher, den Dingen an ſich beygelegt werden müſſen, ſo lange wir nicht wiſſen, wodurch ſie ſich von demjenigen, was in der Vorſtellung den Dingen an ſich angehört, d. h. dem bloſſen Stoffe der Vorſtellung unterſcheide. Wir haben alſo hier das allgemeinſte Merkmal anzugeben, wodurch ſich der *Stoff* der Vorſtellung von der *Form* derſelben auszeichnet. Dieſs geſchieht im

§. XVIII.

In jeder *Vorſtellung* muſs der bloſſe Stoff *gegeben* ſeyn, und die bloſſe *Form* an demſelben *hervorgebracht* werden.

Die Vorstellung *entsteht in* und *mit* dem Bewusstseyn. Das Bewusstseyn ist nur durch Vorstellung möglich; in wieferne eine Vorstellung vorhanden seyn muss, wenn sie auf ein von ihr unterschiedenes Objekt und Subjekt bezogen werden soll. Aber die Vorstellung ist ebenfalls nicht ohne Bewusstseyn möglich, weil die Natur der Vorstellung eigentlich in jener Beziehung des Subjecktes und Objektes auf einander vermittelst des in der Vorstellung vereinigten Stoffes und der Form besteht. Eine Vorstellung ohne alles Bewusstseyn müsste eine Vorstellung seyn, die *nichts*, und die *nicht* vorstellt — weder auf einen Gegenstand noch auf ein Subjekt bezogen wird — d. h. keine Vorstellung; wie in der nach der Theorie des Vorstellungsvermögens vorkommenden Erörterung des Bewusstseyns ausführlicher gezeigt werden soll. Hier verlange ich nichts weiter zugegeben, als dass jede menschliche Vorstellung *entstanden*, nicht immer da gewesen, nicht immer im unsren Bewusstseyn vorgekommen sey.

Die Vorstellung ist nur dadurch im Bewusstseyn möglich, dass in demselben ein Stoff unter der Form der Vorstellung, das heisst, dass zwey verschiedene Etwas vereiniget vorkommen, wovon das eine dem von dem vereinigten selbst unterschiedenen Subjekte, und das andere dem von ihm unterschiedenen Objekte angehört. Die Vorstellung kann daher in Rücksicht auf diese zwey wesentlich verschiedenen Bestandtheile keineswegs auf eben dieselbe Art entstanden seyn, und diese Bestandtheile können unmöglich einerley Ursprung haben. Nur die blosse Form, d. h. dasjenige, wodurch sich die Vorstellung auf das Subjekt bezieht, was an

ihr dem Subjekte angehört, kann durch das *Vermögen* des Subjektes *entstanden* seyn; der Stoff hingegen, dasjenige wodurch sich die Vorstellung auf das Objekt bezieht, was an ihr dem Objekte eigenthümlich ist, kann nicht durch das Vermögen des Subjektes entstanden, muss demselben *gegeben* seyn. Wäre an der Vorstellung nicht nur die *Form*, sondern auch der *Stoff* durch das Gemüth hervorgebracht; so würde alles Bewusstseyn, alle Unterscheidung der blossen Vorstellung vom Subjekte und Objekte unmöglich seyn, die sich nur dadurch denken lässt, dass in der blossen Vorstellung etwas enthalten ist, das nicht durch die Handlung des Gemüthes entstanden, d. i. keine blosse Wirkung seiner Handlung ist, sondern etwas das bey der Handlung des Subjekts vorausgesetzt wird, und dem Objekte eigen ist. Die Vorstellung kann nur dadurch nicht ganz auf das Subjekt allein bezogen werden, weil und in wieferne etwas in ihr vorkömmt, das nicht durch eine Handlung des Gemüthes entstanden, das *Gegeben* ist; und das Gegebenseyn des Stoffes, und das Hervorbringen der Form an dem gegebenen Stoffe müssen zusammengenommen die eigentliche Erzeugungsgeschichte jeder Vorstellung ausmachen.

„Aber wie? wenn das vorstellende Subjekt sich selbst vorstellt, und folglich zugleich Subjekt und Objekt seiner Vorstellung ist?" — Auch *diese* Vorstellung ist nur dadurch möglich, dass das vorstellende Subjekt sich, in wieferne es *Subjekt* dieser Vorstellung ist, von sich selbst als *Objekt* unterscheidet; und in der einen Rücksicht sich als *vorstellend*, in der andern aber als *vorgestellt*, in beyder Rücksicht aber als von der blossen Vorstel-

lung *unterſchieden* denkt. Als *vorſtellend* kann es ſich nur durch dasjenige denken, was in der Vorſtellung *Wirkung* ſeiner Handlung, — als *vorgeſtellt* aber, nur durch dasjenige, was in der Vorſtellung nicht Wirkung ſeiner Handlung, ſondern *Gegeben* iſt — denn ſonſt müſste es ſich in ſeiner Vorſtellung und durch ſeine Vorſtellung ſelbſt hervorgebracht haben.

Nachdem ich meinen Satz aus der in der Theorie des Vorſtellungsvermögen einzig gültigen Prämiſſe, nämlich dem *Bewuſstſeyn*, erwieſen habe, mag folgendes zur Beſtätigung und Erläuterung deſſelben gelten.

Iede *endliche* Vorſtellung, jede Vorſtellung die *in* und *mit* dem Bewuſstſeyn entſteht, muſs *erzeugt* werden. Zu jeder Erzeugung gehört zweyerley; etwas, das durch ſie erſt zur Wirklichkeit kommt, *hervorgebracht* wird; und etwas, das in der Erzeugung nicht hervorgebracht wird, ſondern als *gegeben* vorhanden ſeyn muſs. Dieſes iſt der *Stoff*, jenes die *Form* des Erzeugten. Das Gemüth müſste ſeine Vorſtellungen erſchaffen, d. h. aus Nichts hervorbringen, wenn es den Stoff derſelben hervorzubringen hätte. Es würde ihm aber nicht blos der Stoff, ſondern auch die Form, und folglich die *Vorſtellung* ſelbſt *gegeben* werden müſſen; wenn die Hervorbringung der Form an dem Gegebenen nicht ſein eigenthümliches Geſchäft wäre. Im letztern Falle würden die Vorſtellungen auſſer dem Gemüthe vorhanden ſeyn müſſen, bevor ſie dem Gemüthe gegeben würden, Vorſtellungen ſeyn, bevor durch ſie etwas vorgeſtellt wird; das Gemüth würde nicht das *Vorſtellende* ſeyn, mit einem Wort! wäre die Form der Vorſtellung an dem

dem gegebenen Stoffe nicht durch das Gemüth hervorgebracht: ſo müſste daſſelbe als Gemüth *Nichts* ſeyn; ſo wie es *unendlich* ſeyn müſste: wenn es auch den Stoff ſeiner Vorſtellung hervorbringen ſollte.

„Allein in wie vielen Vorſtellungen iſt nicht der Stoff offenbar etwas vom Gemüthe Hervorgebrachtes? Z. B. gleich in der Vorſtellung eines von uns gefällten Urtheils; einer jeden Wirkung unſres Gemüthes überhaupt? In ſolchen Vorſtellungen wenigſtens, iſt doch Stoff und Form vom Gemüthe hervorgebracht?“ — Keineswegs! denn fürs erſte iſt eine ſolche vorgeſtellte Wirkung des Gemüthes in der Vorſtellung, zu der ſie den Stoff oder vielmehr den Gegenſtand abgiebt, nicht hervorgebracht, ſondern muſs vor der Vorſtellung vorhanden ſeyn, und der ihr entſprechende Stoff, aus welchem die Vorſtellung entſteht, iſt folglich in derſelben Vorſtellung gegeben. Zweytens muſste die Wirkung ſelbſt, wie ſie im Gemüthe hervorgebracht war, etwas gegebenes enthalten, woran ſich die Handlung des Gemüthes äuſſerte. So kömmt zum B. in der Vorſtellung ein gefälltes Urtheil nicht als bloſſe Wirkung des Gemüthes, ſondern als Wirkung des Gemüthes an dem Stoffe eines Urtheils, der gegeben ſeyn muſs, vor. Drittens iſt die *Weiſe zu handeln*, wie ſich in der Folge zeigen wird, keineswegs von Gemüthe hervorgebracht, ſondern demſelben *gegeben*, und nur in dieſer Eigenſchaſt möglicher Stoff von beſondern Vorſtellungen.

Wir wüſsten alſo nun, was wir von den unter den Philoſophen ſo gewöhnlichen Redensarten, *dem Gemüthe Vorſtellungen geben, Vorſtellungen*

empfangen, und *Vorſtellungen hervorbringen* zu denken haben; wie wohl der letztere Ausdruck viel weniger auffallend klingt, da er die Unentbehrlichkeit eines gegebenen Stoffes beym Erzeugen der Vorſtellung nicht ſo offenbar ausſchlieſst, als der Ausdrnck *Vorſtellung geben* das Hervorbringen der Form, durch welche eigentlich aus dem bloſſen Stoff, der *allein* ſich *geben* läſst, Vorſtellung wird. Vorſtellung kann weder gegeben, noch empfangen, noch hervorgebracht, ſie muſs erzeugt werden.

Sowohl der *Lockiſchen* als der *Leibnitziſchen* Lehre vom Urſprung der Vorſtellungen liegt der *verworrene* Begriff der Vorſtellung, in welchem der weſentliche Unterſchied zwiſchen Stoff und Form verkannt iſt, zum Grunde; und das *Wahre* was die beyden groſſen Männer bey ihren einander entgegengeſetzten Syſtemen vor Augen gehabt haben, kömmt erſt durch die Entwicklung jenes Begriffes im vollen Lichte zum Vorſchein und flieſst in ein einziges Syſtem zuſammen. *Locke* hatte die unſtreitige Unentbehrlichkeit des *Gegebenſeyns* beym Vorſtellen überhaupt vor Augen; aber da er in ſeinem unbeſtimmten Begriffe von der Vorſtellung überhaupt, den Stoff theils mit der Vorſtellung ſelbſt, theils mit den von der Vorſtellung verſchiedenen Gegenſtänden verwechſelte: ſo lieſs er ſeine *einfachen Vorſtellungen*, unter denen er die letzten Beſtandtheile, aus welchen alle übrigen (die zuſammengeſetzten) Vorſtellungen entſtünden, verſtand, dem Gemüthe von den *Gegenſtänden* gegeben werden, und erklärte ſich bey jeder Gelegenheit, daſs ſich das Gemüth in Rückſicht auf dieſe einfachen Vorſtellungen ſchlechterdings leidend ver-

verhielte *). *Leibnitz* hingegen hatte die eben so unstreitige Unentbehrlichkeit des *Hervorbringens* beym Vorstellen überhaupt vor Augen, und da er ebenfalls den Stoff theils mit der Vorstellung selbst, theils mit den Gegenständen verwechselte; so liess er die Vorstellung überhaupt durch die vorstellende Kraft *hervorbringen*. Da er es aber eben so ungereimt finden musste, dass eine endliche Kraft ihre Vorstellungen *aus nichts* hervorbringen, als dass sie ihr von aussen und durch die von ihr verschiedenen Gegenstände gegeben seyn sollten, so suchte er sich durch die sinnreiche Hypothese der *prästabilierten Harmonie* zwischen diesen beyden Klippen durchzuhelfen.

Wir haben nun das Wesen der blossen Vorstellung in so weit näher kennen gelernt, dass wir nicht nur überhaupt wissen, dass dasselbe aus zwey wesentlich verschiedenen Bestandtheilen nämlich Stoff und Form bestehe; sondern dass wir sogar die eigenthümlichen Merkmale, wodurch sich diese beyden Bestandtheile von einander unterscheiden, angeben können; und wir verstehen nunmehr unter der Vorstellung einen *gegebenen* Stoff, an dem die Form der Vorstellung *hervorgebracht* wird. Hieraus muss nun das Vermögen der Ursache der Vorstellung als aus einer bekannten Wirkung angegeben, das heisst, der oben angegebene Begriff des Vorstellungsvermögens bestimmt werden.

„So bestünde also das Vorstellungsvermögen zum Theil aus demjenigen, was zum Gegebenseyn des

*) The mind is wholly passive in respect of its simple Ideas. Essay. B. II. C. 30.

des Stoffes gehört; und folglich wo nicht gar aus dem Schöpfer des Stoffes (der Gottheit) doch wenigstens aus dem Vermögen der Objekte durch ihre Einwirkung auf das Subjekt demselben Stoff zu Vorstellungen zu geben?" Keineswegs! wenn man anders nicht die dem Begriffe des blossen Vorstellungsvermögens vorgezeichneten, und als richtig anerkannten Gränzlinien überschreiten, und durch unphilosophische Inkonsequenz von den innern Bedingungen der Vorstellung zu den äussern, von der Frage: worinn besteht das Vorstellungsvermögen? zur Frage: woraus entsteht dasselbe? hinübergehen will; eben da man im Begriffe ist die erstern zu beantworten. Nur dasjenige kann hier zum Vorstellungsvermögen gezählt werden, was zum Gegebenseyn des Stoffes, *in wieferne* dasselbe blos innere Bedingung der blossen Vorstellung ist, gehört. Es ist nicht meine Schuld, wenn die folgende kurze Erörterung subtil ausfällt; aber es würde meine Schuld seyn, wenn sie aufmerksamen des Denkens gewohnten Lesern unverständlich bliebe.

Der Stoff ist nur in soferne Bestandtheil der blossen Vorstellung, in wieferne er gegeben *ist*, nicht in wieferne er gegeben *wird*; in wieferne er *in* der Vorstellung vorkömmt, nicht in wieferne er in etwas von der blossen Vorstellung verschiedenen, sey es was immer, gegründet ist. Das Gegeben *werden*, und das Geben des Stoffes, muss also von dem Gegeben *seyn* in der wirklichen blossen Vorstellung unterschieden, und aus dem Begriffe derselben als etwas das nicht *innere* Bedingung der Vorstellung ist, weggelassen werden. Das Gegeben werden, und Geben des Stoffes ist also (ob zwar eine ganz unumgängliche aber doch nur)

äussere

äuſſere Bedingung, und alles was zu demſelben gehört kann nur zum Vorſtellungsvermögen in *weiterer* Bedeutung gezählt werden. Selbſt das Gegebenſeyn des Stoffes *in* der Vorſtellung, muſs in Rückſicht auf ſeine *Wirklichkeit*, die von gegeben werden und Geben abhängt, aus dem Inbegriffe desjenigen, was *blos allein innere* Bedingung der Vorſtellung iſt, ausgeſchloſſen werden *). Hingegen iſt dieſs Gegebenſeyn *in* der Vorſtellung ſeiner *Möglichkeit* nach eine innere Bedingung der Vorſtellung; denn die bloſſe Vorſtellung iſt nur dadurch möglich (denkbar), daſs der gegebene Stoff *in* der Vorſtellung vorkommen *kann*. Dasjenige wodurch ſich dieſe Möglichkeit des Gegebenſeyns *in* der Vorſtellung denken läſst, der *Grund* durch welchen das Gegebenſeyn *in* der Vorſtellung möglich wird, iſt nun dasjenige was zum Stoff der Vorſtellung, in wieferne derſelbe blos innere Bedingung der Vorſtellung iſt, gehört; iſt in ſoferne Beſtandtheil des *Vorſtellungsvermögens;* und heiſst in dieſer Eigenſchaft *Empfänglichkeit für den Stoff einer Vorſtellung*, und mit einem einzigen Worte ausgedrückt: *Receptivität.*

Die Möglichkeit und Wirklichkeit des Stoffes *an ſich*, und die Gründe von beyden, gehören

 durch-

*) In wieferne keine endliche Kraft völlig unabhängig von äuſſern Bedingungen handeln, keine ſich den Stoff ihrer Wirkſamkeit erſchaffen kann, *in ſoferne* hängt die *Wirklichkeit* ihrer Produkte keineswegs von ihr ſelbſt ab. So iſt auch die *Wirklichkeit* der Vorſtellung in wieferne zu derſelben Stoff gehört, der dem Gemüthe gegeben ſeyn muſs, und den es ſich nicht geben kann, ganz vom Vorſtellungsvermögen unabhängig.

durchaus nicht in den Begriff des Vorstellungsvermögens. Desto wesentlicher aber ist diesem Begriffe der Grund, aus welchem sich die Möglichkeit des gegebenen Stoffes *in* der Vorstellung begreifen läfst; die *Receptivität*, die sich zum Vorstellungsvermögen wie das *Empfangen* des Stoffes zum *Vorstellen* verhält. Diese Receptivität gehört zum *Stoffe* der Vorstellung, in wieferne derselbe, innere Bedingung allein, *blosser Bestandtheil* der Vorstellung ist, nicht in wieferne derselbe von einer äussern Bedingung abhängt; sie gehört zum Stoffe, der nur der Vorstellung angehört in wieferne er *empfangen*, nicht in wieferne er durch etwas ausser der Vorstellung und dem Vorstellungsvermögen *gegeben wird*. Das *Gebende* kann nie das Vorstellungsvermögen selbst seyn; weil in der Wirkung des Vorstellungsvermögens, in der Vorstellung, der Stoff nie als hervorgebracht, sondern immer als Gegeben allein vorkommen kann. *Vorstellen* heifst daher einen Stoff zur Vorstellung empfangen (nicht *geben*) und ihm die Form der Vorstellung ertheilen.

§. XIX.

Das Vorstellungsvermögen besteht *erstens* aus der *Receptivität*, oder der Empfänglichkeit für den Stoff einer Vorstellung, worunter ein blos sich leidend verhaltendes Vermögen verstanden wird.

Es sollte wohl kaum einer besondern Erinnerung bedürfen, dafs unter Receptivität nur ein *sich leidend verhaltendes* Vermögen des Gemüthes verstanden werde. Denn der kurz vorher bestimmten

ten Bedeutung dieses Wortes zufolge, bezeichnet dasselbe nichts als den im Vorstellungsvermögen vorhandenen, und einen Bestandtheil desselben ausmachenden Grund des blossen Gegebenseyn-*können*s in der Vorstellung; oder welches eben so viel heisst, das Vorstellungsvermögen selbst, in wieferne dasselbe bey der Vorstellung nicht *selbst thätig* ist, ein Gegebenseyn, fremdes Wirken auf dasselbe voraussetzt, und folglich in wieferne es sich beym wirklichen Vorstellen blos *leidend* verhält. Allein da man bey der bisherigen unbestimmten Vorstellungsart vom Gemüthe, wenn ja von einer Empfänglichkeit der sogenannten *Seele* die Rede war, alles ohne Unterschied in diesen Ausdruck zusammenfasste, was zur Vorstellung die man *Empfindung* nannte, oder zum sogenannten *Empfangen der Vorstellung* gehört, und folglich auch das zur Vorstellung überhaupt unentbehrliche *Hervorbringen* in den verworrenen Begriff der Empfänglichkeit mit aufnahm; so ist es keineswegs überflüssig hier auf die reine Bedeutung des Wortes Receptivität aufmerksam zu machen, und gegen die Einmischung alles Merkmals von Thätigkeit in dem Begriff von Receptivität zu warnen.

Diese Einmischung war bisher um so unvermeidlicher, da man sich noch über kein bestimmtes, der Empfänglichkeit des Vorstellungsvermögens eigenthümliches, und das *leidende* Vermögen von dem *thätigen* auszeichnendes Merkmal vereinigen konnte. Man gab wohl bey Gelegenheiten, wo man durchaus dazu genöthiget war, zu, dass dem Gemüthe Empfänglichkeit zukommen müsse, und selbst *Spiritualisten* konnten sich nicht ganz erwehren ihrer thätigen *Kraft* ein leidendes Ver-

mögen beyzugesellen; so wenig sie auch in ihren *Theorien* über die Natur der *Seele* darauf Rücksicht nahmen; nur liessen sie die Frage unbeantwortet: *worinn denn dieses leidende Vermögen bestehe?* Es blieb ihnen, durch diese Unbekanntschaft mit einem wesentlichen Grundvermögen des Gemüthes unmöglich, die *Materialisten*, welche das leidende Vermögen des Gemüthes im organischen Körper entdeckt haben wollten, und dadurch den Körper zum Subjekt des Vorstellungsvermögens erheben zu müssen glaubten, zurecht zu weisen.

Materialisten und Spiritualisten bekümmerten sich bisher immer nur um den *Sitz* und die *Quelle* der Empfänglichkeit des Gemüthes; ohne sichs einfallen zu lassen, dass vor allen untersucht werden müsse, was unter dieser Empfänglichkeit zu verstehen wäre, und worin sie in wieferne sie zu einer der inneren Bedingungen (dem Stoffe) der blossen Vorstellung unentbehrlih ist, *bestehe*, mit einem Worte, was das Vermögen, welches Empfänglichkeit heisst, beym *blossen Vorstellen* für eine eigenthümliche Rolle habe. Durch die Beantwortung dieser Frage, wäre, wie sichs in der Folge zeigen wird, das ganze Missverständniss, welches die Materialisten und Spiritualisten entzweyt, so wie der Materialismus und Spiritualismus selbst auf immer aufgehoben gewesen, ohne dass die gewesenen Anhänger dieser beyden Sekten, wie bisher, in die leidige Nothwendigkeit versetzt worden wären, entweder den Supernaturalismus oder den dogmatischen Skepticismus zu ergreifen, wenn sie ihr voriges System gegen ein besseres vertauschen wollten.

§. XX.

§. XX.

Das Vorstellungsvermögen besteht *zweytens* aus der *Spontaneität*, oder dem thätigen Vermögen, welches an dem gegebenen Stoffe die Form der Vorstellung hervorbringt.

Die Vorstellung ist nur dadurch im Bewusstseyn möglich, dass der Stoff gegeben, die Form hervorgebracht werde (§ XVIII.) und das *Hervorbringen* gehört schlechterdings zur inneren Bedingung (der Form) der blossen Vorstellung. Ich sage das *Hervorbringen*. Der Stoff muss *in* der Vorstellung durchs *Gegebenseyn*, wobey sich das Gemüth leidend, die Form durchs *Hervorbringen*, wobey sich das Gemüth thätig verhält, entstehen. Gleichwie die Beziehung der Vorstellung auf den Gegenstand nur dadurch möglich ist, dass der Stoff in der Vorstellung durch ein Gegebenseyn entsteht, wobey sich das Vorstellende leidend verhält; so ist die Beziehung der Vorstellung auf das *Vorstellende* nur dadurch möglich, dass sich das Vorstellende bey der Entstehung der Form thätig verhält; dass es die Form hervorbringe; die dadurch, dass sie das Werk des Vorstellenden ist, eben so ausschliessend demselben angehört, als der Stoff dem Gegenstande, von dem er gegeben ist.

„Aber das vorstellende Subjekt gehört ja eben so wie das vorgestellte Objekt nur zu den *äussern* Bedingungen der Vorstellung, zu welchen sogar die *Wirklichkeit* des Stoffes in der blossen Vorstellung gezählt wurde, in wieferne sie von einer äussern Bedingung abhängt. Nun hängt ja die Thätigkeit, das Hervorbringen der Form, vom Subjekte, und folglich ebenfalls von einer äussern Bedingung

gung ab und gehört folglich auch zu den äussern Bedingungen." Die Thätigkeit des Gemüths muss aus zwey sehr verschiedenen Gesichtspunkten angesehen werden. Einmal wieferne sie im *vorstellenden* gegründet ist, und das andere mal in wieferne die *Vorstellung* durch sie gegründet wird. Freylich muss auch die Thätigkeit zu den äussern Bedingungen der Vorstellung gezählt werden; in wieferne sie in dem von der blossen Vorstellung verschiedenen Subjekte vorhanden ist, und entweder allein oder mit anderen Eigenschaften verbunden, seine Natur ausmacht, mit einem Worte, in wieferne sie dasjenige ist, was insgemein durch vorstellende *Kraft* ausgedrückt wird. In dieser Eigenschaft liegt die Thätigkeit des Vorstellungsvermögens freylich ausser dem Inbegriffe desjenigen, was blos zu den inneren Bedingungen der blossen Vorstellung gehört; und es kann von ihr in dieser Rücksicht ohne Verwirrung wesentlich verschiedener Begriffe gar nicht die Rede seyn, wenn um das Vorstellungsvermögen im strengsten Sinne gefragt wird. Allein gleichwie diese Thätigkeit in wieferne sie Eigenschaft des Subjektes ist, blos unter dem Vorstellungsvermögen in weiterer Bedeutung begriffen seyn kann, so macht sie hingegen einen Bestandtheil des Vorstellungsvermögens im strengsten Sinne aus, in wieferne sie Ursache der blossen Vorstellung, oder vielmehr der Form derselben ist. In diesem Sinne wird sie nicht als *Kraft*, sondern als blosses *Vermögen* betrachtet, in wieferne sich dasselbe zunächst an einem Bestandtheile der blossen Vorstellung als an seiner Wirkung äussert. Sie gehört allein zur innern Bedingung, in wieferne sie zur Form der vom vorstellenden Subjekte unterschiedenen blossen Vorstellung

ſtellung gehört. In dieſer Rückſicht iſt nicht die Frage: woher, und wie entſteht dieſes Vermögen, durch welches die Form der Vorſtellung entſteht, ſondern worinn beſteht es, welches iſt ſein eigenthümliches Merkmal? Die Antwort auf dieſe *letztere* Frage kann daher nie heiſſen, dieſes Vermögen iſt *einfach*, oder *zuſammengeſetzt;* ſondern ſie muſs heiſſen — dieſes Vermögen iſt *hervorbringend* — iſt *Thätigkeit;* es unterſcheidet ſich von dem Vermögen des Stoffes in der Vorſtellung, dem ſich leidend verhaltenden, dadurch, daſs es ſich nicht anders als thätig verhalten kann. Dasjenige alſo was zur *Einen* innern Bedingung der bloſſen Vorſtellung gehört, iſt Thätigkeit, ſo wie das was zur *Andern* gehört Empfänglichkeit iſt; beyde zuſammengenommen machen das bloſſe Vorſtellungsvermögen aus; in deſſen Begriffe das Vermögen den Stoff zu empfangen, und an ihm die Form der Vorſtellung hervorzubringen eben ſo weſentlich enthalten iſt, als das Vermögen den Stoff zu geben, aus demſelben ausgeſchloſſen bleiben muſs.

Iedes thätige Vermögen hat *Spontaneität*, in wieferne daſſelbe den Grund ſeiner Thätigkeit in ſich ſelbſt hat, und derſelbe nicht wieder in einem andern Vermögen aufgeſucht werden muſs. So kömmt ſogar einer geſpannten Uhrfeder Spontaneität zu, wieferne der Grund warum ſie der Spannung entgegenwirkt, in ihr ſelbſt liegt. Das Vorſtellungsvermögen beſitzt in ſoferne Spontaneität im ſtrengſten Sinne, in wieferne der Grund des bey der bloſſen Vorſtellung vorkommenden *Wirkens* nicht auſſer dem Vorſtellungsvermögen aufgeſucht werden darf. Das Hervorbringen der Form muſs eben ſo nothwendig ſeinen Grund im

Vor-

Vorstellungsvermögen haben, als das Geben des Stoffes *ausser demselben;* das eine muss eben so nothwendig Wirkung der blossen Spontaneität *im* Gemüthe als das andere eines wirkendem ausser dem Gemüthe seyn. Diese Spontaneität gehört dem *Subjekte* nur mittelbar, d. h. nur in soferne an, in wieferne dasselbe ein Vorstellungsvermögen hat. Sie gehört unmittelbar dem Vorstellungsvermögen, und vermittelst derselben, dem Subjekte an, dessen Prädikat das ganze Vorstellungsvermögen ist.

Ich bedarf wohl nach allem was bisher über das Vorstellungsvermögen von mir gesagt wurde, keiner Rechtfertigung, warum ich die *Thätigkeit,* in wieferne sie zum Vorstellungsvermögen im strengsten Sinne gehört, durchaus nicht *Kraft* genannt wissen will. Das Merkmal des Substanziellen, des für sich bestehenden Subjektes, das in der eigentlichen Bedeutung des Wortes *Kraft* enthalten ist, würde uns auf einmal, auf den alten Kampfplatz der Demonstrationen, und der Zänkereyen über die Natur der *Seele* zurücksetzen, dem wir bisher so sorgfältig ausgewichen sind. Man kann (zumal geübtere Metaphysiker) nicht zu oft, und nicht unter zu mancherley Gesichtspunkten vor der leidigen Verwechslung des vorstellenden Subjektes mit dem blossen Vorstellungsvermögen warnen. So fuhr zum B. Herr *Plattner* in der neuen Ausgabe seiner *Aphorismen* noch immer fort, die Einfachheit der vorstellenden Substanz zu beweisen, und fand es sogar für nöthig dieselbe gegen die von ihm missverstandene Kritik der Vernunft zu rechtfertigen. Gewarnt die *Kraft* ja nicht mit dem *Vermögen* zu verwechseln, widerlegte er

diese Warnung dadurch, dass er sich diese Verwechslung wirklich erlaubte; und glaubte die Einfachheit der *Kraft* erwiesen zu haben, da er nichts weiter als die zum Vorstellungsvermögen gehörige, und in demselben gegründete *Einheit des Bewusstseyns*, wovon gar nicht die Rede seyn konnte, erwiesen hatte.

Der Begriff der Spontaneität des Vorstellungsvermögens hat bisher mit dem Begriffe der Receptivität völlig einerley Schicksal gehabt. Bald wurde er demselben entgegengesetzt, wo er mit ihm zusammengenommen; bald wurde er mit demselben zusammengenommen, wo er von ihm hätte getrennt werden sollen. So wurde das *Erzeugen* der Vorstellung, dieses Produktes der Receptivität und Spontaneität zusammengenommen, von den Spiritualisten gewöhnlich ganz auf Rechnung der Thätigkeit des Vorstellungsvermögens, oder wie sie es nannten, der *Kraft*, gesetzt; während diese Philosophen auf der andern Seite die Einheit *in*, und den Zusammenhang *unter* den Vorstellungen, das blosse Produkt der Spontaneität, (wie sich in der Folge ergeben wird) durch den Stoff *gegeben* seyn liessen, und folglich hier Receptivität und Spontaneität zur Unzeit zusammen nahmen. Von den Materialisten hingegen wurde die Spontaneität gänzlich verkannt, und das Vorstellungsvermögen für eine blosse *Receptivität* angesehen.

Worin besteht denn nun aber diese Receptivität und Spontaneität, welche das blosse Vorstellungsvermögen ausmachen? Wer die Antwort auf diese Frage in dem vorstellenden Subjekte aufsuchen wollte, würde abermal den eigentlichen Gegenstand unsrer Untersuchung, das *blosse Vorstellungsvermö-*

vermögen, aus den Augen verloren haben, und sich ausser der Gränzlinie desjenigen, was allein zur blossen Vorstellung gehört, und was allein sich aus dem Bewusstseyn allgemeingültig entwickeln lässt, auf den alten Tummelplatz der Metaphysik befinden. Er würde aber durch den Versuch einer *solchen* Antwort nicht nur beweisen, dass er den Sinn unsrer Frage gänzlich verfehlt habe, sondern er würde sich auch der unphilosophischen Arbeit unterziehen müssen, eine Vorstellung des Nichtvorstellbaren zu erkünsteln; denn

§. XXI.

In wieferne die Receptivität und Spontaneität des Vorstellungsvermögens im vorstellenden Subjekte an sich gegründet sind, in soferne sind sie schlechterdings nicht vorstellbar.

Die in der bisherigen Philosophie theils verkannte, theils vernachlässigte Gränze der Vorstellbarkeit *), darf wohl nie weniger aus dem Auge verloren werden, als wenn man sich derselben so nahe befindet, als wir bey der gegenwärtigen Untersuchung; und man folglich alle Augenblick Gefahr läuft, sich in den leeren Raum des Nichtvorstellba-

*) Der bisher für diese Gränzbestimmung angesehene *Satz des Widerspruchs* setzt, wenn er nicht missverstanden und missbraucht werden soll, den völlig bestimmten Begriff des *Denkens* und der *Vorstellung* überhaupt voraus. Man wird in der Folge einsehen, dass dieser logische, für metaphysisch gehaltene, Satz ganz verkannt wurde.

stellbaren zu verirren, und in demselben mit zwecklosen Spitzfindigkeiten herum zu treiben. Diese Gränzen müssen vor allen Dingen für das *Vorstellungsvermögen* selbst bestimmt, d. h. es muss angegeben werden, was denn vom Vorstellungsvermögen selbst diesseits, und jenseits der Gränze der Vorstellbarkeit liegt; wenn sich aus dem Vorstellungsvermögen die Vorstellbarkeit anderer Dinge in der Folge ergeben soll.

Von dem vorstellenden *Subjekte an sich*, d. h. in seiner eigenthümlichen, von der Form der blossen Vorstellung verschiedenen Form ist alle Vorstellung unmöglich (§. XVII.) Die Vorstellung der *Receptivität* und *Spontaneität* in wieferne sie im Subjekte *an sich* gegründet sind, setzt also etwas unmögliches voraus, und ist folglich selbst unmöglich.

Die Vorstellung der im Subjekte gegründeten *Receptivität* und *Spontaneität* ist nur in soweit möglich, als das Subjekt selbst vorstellbar ist. In wieferne nun *Receptivität* und *Spontaneität* das Vorstellungsvermögen ausmachen, in soferne sind sie der Grund *aller* Vorstellbarkeit und folglich auch der Vorstellbarkeit des *Subjektes* selbst. In wieferne freylich auf der andern Seite jedes *Subjekt* der *Grund* des Prädikates ist, *Receptivität* und *Spontaneität* aber zusammengenommen als Vorstellungsvermögen, das *Prädikat* des vorstellenden *Subjektes* sind; in soferne muss freylich das Subjekt als der Grund der Receptivität und Spontaneität angesehen werden. Allein *vorstellbar* bleibt es darum gleichwohl immer *nur* als *logischer* Grund des Vorstellungsvermögens; d. h. als ein Subjekt, das hier das blosse *logische Substratum* des Prädi-

kates abgiebt; und das, wenn es von ſeinem Prädikate getrennt wird, nichts als den leeren Begriff eines Subjektes überhaupt übrig behält. Das Subjekt wird *nur* durch das Prädikat: Vorſtellungsvermögen zum *Vorſtellenden*, und nur durchs Vorſtellungsvermögen *vorſtellbar*. Es kann alſo das vom Vorſtellungsvermögen *unterſchiedene* Subjekt, nie als *reeler* Grund des Vorſtellungsvermögens vorgeſtellt werden.

Receptivität und *Spontaneität* in wieferne ſie in dem von der Vorſtellung unterſchiedenem Subjekte an ſich vorhanden ſind, müſſen bey allem Empfangen des Stoffes und bey allem Hervorbringen der Form ſich lediglich als das *Empfangende* und *Hervorbringende* verhalten; ſie müſſen bey jeder Vorſtellung *Subjekt* ſeyn, und können in ſoferne nie *Objekt* werden. Das Vorſtellende in *wieferne* es das *Subjekt* alles Vorſtellens iſt, kann nie das *vorgeſtellte* ſeyn; ſo wenig als ein Auge ſich ſelbſt zu ſehen vermag.

Und dieſs iſt der eigentliche Grund der Vergeblichkeit aller bisherigen und künftigen Verſuche die Natur der Seele in wieferne unter derſelben nicht das bloſſe Vorſtellungsvermögen, ſondern die Subſtanz verſtanden wird, kennen zu lernen — einer Vergeblichkeit, die den Spiritualiſten ſowohl als den Materialiſten unter meinen Leſern freylich noch ſo lange paradox ſcheinen muſs, bis ihnen durch eine aus der Natur des Bewuſstſeyns geſchöpfte Erörterung der Vorſtellung des *Ichs* gezeigt ſeyn wird, daſs dieſe Vorſtellung nichts weniger als die Vorſtellung einer *Subſtanz* ſeyn könne.

Die

Die Frage: Worin besteht die Receptivität und Spontaneität des Vorstellungsvermögens?" auf welche uns der Gang unserer Untersuchung geführt hat, läſst sich also keineswegs durch was immer für eine Betrachtung des vorstellenden Subjektes beantworten. Wir müssen daher wiederum zu der *blossen Vorstellung* zurückegehen, an der als an ihrer Wirkung sich das dabey beschäftigte *Vermögen* der Ursache, welches wir allein hier kennen lernen wollen, *äussern* muſs.

Wir müssen also gegenwärtig an dem bisher bestimmten Begriffe der blossen Vorstellung, diejenigen Merkmale der *Receptivität* und *Spontaneität* ausfindig machen, wodurch sich diese beyden Vermögen von einander unterscheiden, worin ihre eigentliche Beschaffenheit bestehen muſs, und welche daher im strengsten Sinne des Wortes die *Formen* dieser Vermögen heissen können. Ich verstehe also in der Folge jedesmal unter *Form der Receptivität* die im Vorstellungsvermögen bestimmte Beschaffenheit der Empfänglichkeit für den Stoff, und unter *Form der Spontaneität* die im Vorstellungsvermögen bestimmte Beschaffenheit derjenigen Thätigkeit, durch welche die blosse Form an dem Stoffe hervorgebracht wird.

In dem wir nun diese Formen, in welchen die gesuchte Beschaffenheit des Vorstellungsvermögens bestehen, und an welchen dasjenige, was bey jeder Vorstellung dem Gemüth *allein* angehört, sich ergeben muſs, aus den Merkmalen des Begriffes der blossen Vorstellung zu entwickeln haben; scheinen uns diese Merkmale selbst ein unübersteigliches Hinderniſs entgegen zu setzen: denn

§. XXII.

Der bloſſe Stoff und die bloſſe Form der Vorſtellung überhaupt ſind ſchlechterdings nicht vorſtellbar.

1.

Dasjenige, was nicht unter der Form der Vorſtellung vorgeſtellt werden kann (das Ding an ſich) kann auch kein Gegenſtand einer möglichen Vorſtellung ſeyn; nun kann aber der bloſſe Stoff an ſich und als bloſſer Stoff nicht unter der Form der Vorſtellung vorgeſtellt werden; denn ſonſt würde er zugleich Stoff an ſich, und Stoff unter der Form der Vorſtelung ſeyn müſſen.

2.

Dasjenige, dem kein von der bloſſen Form verſchiedener Stoff in einer Vorſtellung entſprechen kann, iſt auch kein Gegenſtand einer möglichen Vorſtellung; nun kann aber der bloſſen Form der Vorſtellung in jeder möglichen Vorſtellung nichts anderes entſprechen, als die bloſſe Form; es kann ihr alſo in keiner Vorſtellung ein Stoff entſprechen, d. h. ſie kann nicht vorgeſtellt werden. Die Vorſtellung überhaupt iſt nur dadurch möglich, daſs in ihr das *Hervorgebrachte* von dem *Gegebenen*, durch welches ſich die Vorſtellung allein auf einen Gegenſtand beziehen kann, unterſchieden iſt. In wieferne alſo unter der bloſſen Form lediglich das *Hervorgebrachte* verſtanden wird, in ſoferne kann ihr in keiner möglichen Vorſtellung ein *Gegebenes*, ein Stoff, entſprechen.

Mit einem Worte, dasjenige, was in *jeder* möglichen Vorſtellung bloſſer Stoff, und bloſſe Form iſt,

ist, kann kein Gegenstand einer möglichen Vorstellung seyn; weil es zugleich blosser Stoff und nicht blosser Stoff, blosse Form und nicht blosse Form seyn müste, wenn es zugleich blosser Stoff und Gegenstand, blosse Form und Gegenstand seyn sollte.

So viel ist also hier ausgemacht, dass sich die aufzusuchenden Formen der Receptivität und Spontaneität aus den in den Begriffe der blossen Vorstellung gehörigen Merkmalen des *blossen Stoffes* und der *blossen Form* an sich, von denen keine Vorstellung möglich ist, nicht ableiten lassen.

Allein wenn sich in dem Begriffe der blossen Vorstellung andere vorstellbare Merkmale befinden, aus welchen die Beschaffenheiten jener Formen sich ableiten lassen; so haben wir durch die entdeckte *Nichtvorstellbarkeit* des blossen Stoffes und der blossen Form nicht nur nichts verloren, sondern vielmehr an der Gränzbestimmung der Vorstellbarkeit beträchtlich gewonnen.

Es ist uns hier nicht um Vorstellung von der blossen Form und dem blossen Stoff in Rücksicht ihrer selbst zu thun, sondern wir wollen nur wissen, wodurch die an sich nicht vorstellbaren Bestandtheile der blossen Vorstellung in dem Begriffe der Vorstellung *unterschieden* seyn müssen, um aus diesem Unterschiede den Unterschied der *Formen* der Receptivität und Spontaneität, um den uns allein zu thun ist, bestimmen zu können. Wirklich haben wir bereits Prädikate gefunden, wodurch sich Stoff und Form im Begriffe der Vorstellung wesentlich auszeichnen müssen; für den Stoff nämlich das Prädikat des *Gegebenen;* oder vielmehr,

da das *Geben* nicht in den Begriff der Vorſtellung gehört, des *Empfangenen;* und für die *Form* das Prädikat des *Hervorgebrachten.* Sey das, was in der Vorſtellung *empfangen* wird, das, was in derſelben *hervorgebracht* wird, einzeln und für ſich allein, immer nicht vorſtellbar, ſo wiſſen wir doch wenigſtens ſo viel von ihnen, daſs beydes zuſammengenommen die bloſſe *Vorſtellung* ausmacht; und wir wollen hier nur wiſſen: was wir unter demjenigen Empfangen und Hervorbringen, welches zur Vorſtellung gehört, zu denken haben, worin beydes beym Vorſtellen beſtehe, wie ſich beydes in der Vorſtellung äuſſere, mit einem Worte, welche Formen der *Receptivität* und *Spontaneität* das Vorſtellungsvermögen ausmachen.

Da der Receptivität aller Stoff *gegeben* werden muſs, und ſie ihn folglich nur *empfangen* kann, ſo entſteht keine Vorſtellung durchs bloſſe Hervorbringen, ſondern zu jeder gehört in Rückſicht ihres Stoffes ein wirkliches Empfangen; ſo gehört zu jeder Vorſtellung ein Wirken *auf* die Receptivität, wobey ſich dieſe blos leidend verhält, und wodurch ihr der Stoff der Vorſtellung gegeben wird. Ich nenne die Veränderung, welche in der *Receptivität* durch dieſes auf ſie gewirkt werden entſteht, das *Afficiertſeyn.* Ohne dieſes Afficiertſeyn läſst ſich die Vorſtellung überhaupt nicht denken; man müſste denn die unbegreifliche Vorſtellung eines Weſens denken wollen, dem der Stoff ſeiner Vorſtellungen nicht gegeben werden darf, weil es ſich denſelben erſchafft. Aber dieſs würde auch keine Vorſtellung in eigentlicher Bedeutung des Wortes ſeyn. Das wirkliche Afficiertwerden gehört freylich nur zur Wirklichkeit der Vorſtellung;

lung; aber die im Vorſtellungsvermögen gegründete, und von demſelben unzertrennliche, *beſtimmte Möglichkeit* des Afficiertwerdens gehört zur Vorſtellung überhaupt, und iſt weſentlicher Beſtandtheil des Vorſtellungsvermögens.

§. XXIII.

Unter der Receptivität des Vorſtellungsvermögens muſs das Vermögen *afficiert zu werden* verſtanden werden.

Das Vermögen Afficiert zu werden macht nur dann, und nur in ſoferne einen weſentlichen Beſtandtheil des Vorſtellungsvermögens aus, wann und in wieferne daſſelbe zur Vorſtellung überhaupt *unentbehrlich* iſt. So lange der unbeſtimmte Begriff der Vorſtellung alle ſpekulative Philoſophie verwirren wird: ſo lange muſs auch dieſes weſentliche Vermögen des Gemüthes verkannt werden. Es wird von den *Materialiſten* mit der Reitzbarkeit der Organiſation verwechſelt, und von mehr als einer *ſpiritualiſtiſchen* Sekte dem mit der *Seele* verwechſelten Vorſtellungsvermögen nur in Rückſicht auf den von der vorſtellenden Subſtanz verſchiedenen, und mit derſelben vereinigten Körper, beygelegt werden; wodurch denn für die vorſtellende Kraft nichts als das *thätige* Vermögen übrig bleibt, welches auch wirklich gewiſſe Vorſtellungen (die Intellektuellen) ganz allein, und ohne Beyhülfe, der auf die Organiſation übertragenen Empfänglichkeit, hervorbringen ſoll. Nur das Vorurtheil von der Entbehrlichkeit eines von der bloſſen Form der Vorſtellung verſchiedenen und durchs Afficiertwerden gegebenen Stoffes zur Vorſtellung

überhaupt, oder vielmehr nur der gänzliche Mangel eines bestimmten Begriffes von Vorstellung konnte eine so unphilosophische Vorstellungsart begünstigen, die nur dann Wahrheit haben könnte, wenn das Vorstellungsvermögen auch seinen *Stoff* hervorbringen, erschaffen, sollte.

„Aber es kann ja *im Vorstellungsvermögen* selbst ein gegebener Stoff gelegen seyn; wo dann wenigstens gewisse Vorstellungen lediglich dadurch entstünden, daſs die Spontaneität dem im Vorstellungsvermögen bereits vorhandenen Stoffe, die Form gebe *).“ — Wenn man nicht wieder das Vorstellungsvermögen mit der vorstellenden *Substanz* vermengen will, sondern unter demselben das *bloſſe Vermögen* versteht, so kann in demselben nichts anderes gegeben gedacht werden, als dasjenige, worin das bloſſe Vorstellungsvermögen besteht, nämlich die Art und Weise seiner Empfänglichkeit und Thätigkeit, die Formen der *Receptivität* und *Spontaneität*. Diese können freylich, wie sich in der Folge ergeben wird, vorgestellt werden; d. h. Gegenstände *besonderer* Vorstellung abgeben, in denen ihnen ein Stoff entsprechen muſs, der, wie ebenfalls gezeigt werden wird, dem Vorstellungsvermögen nicht von auſſen gegeben seyn kann. Aber dieser Stoff ist *als Stoff* **nur** in den besonderen Vorstellungen, deren Gegenstände jene Formen sind, gegeben. In wieferne aber diese Gegenstände im *bloſſen* Vorstellungsvermögen vorhanden sind, sind sie in keiner wirklichen

*) So müſsten sich z. B. die Leibnitzianer erklären, wenn sie ihren angebohrnen Vorstellungen eine einigermaſſen scheinbare Bedeutung geben wollten.

chen Vorstellung als Stoff derselben gegeben. Sie sind freylich dem vorstellenden Subjekte, das sich sein Vermögen nicht selbst erschaffen konnte, *in* und *durch* dieses *Vermögen* gegeben; aber nur als Beschaffenheiten dieses Vermögens, nicht als Stoff *in* einer wirklichen Vorstellung. Im *Vermögen* sind sie nur in soferne *gegeben*, als sie in demselben vorhanden sind, ohne von dem Subjekte hervorgebracht zu seyn. Wenn sie aber *vorgestellt* werden, so ist es nicht genug, dass sie im blossen Vermögen gegeben sind, sondern es muss der ihnen entsprechende *Stoff der Vorstellung* durch dasjenige Wirken auf die Empfänglichkeit gegeben seyn, welches derselben, die sich in Rücksicht auf jeden möglichen Stoff *gleichgültig* verhält, einen *gewissen* Stoff den sie sich nicht selbst geben kann, bestimmt; durch das *Afficiertwerden* der Receptivität.

Wir haben also nun zu untersuchen, worin dieses Vermögen, durch Afficiertwerden einen Stoff zu Vorstellungen zu erhalten, bestehe, und wie es sich von dem thätigen Vermögen, wodurch der Stoff die blosse Form der Vorstellung erhält, unterscheidet. Wir müssen die eigenthümlichen Formen dieser beyden Vermögen zu bestimmen suchen; wenn wir uns in Stand setzen wollen, das *Vorstellungsvermögen* von allem, was nur blosser Gegenstand desselben seyn kann, zu unterscheiden. — Wie muss also (denn wir müssen wieder in dem Begriffe der blossen Vorstellung unsre Antwort aufsuchen) wie muss der blosse Stoff, in wieferne er durch ein Afficiertwerden gegeben seyn soll, *in* der Vorstellung beschaffen seyn? Ich antworte: Er muss in der Vorstellung *so* beschaffen seyn, dass durch ihn die Unterscheidung der blossen Vorstel-

lung von dem Subjekte möglich ſey. Gleichwie nämlich die Vorſtellung nur durch ihre Form auf das vorſtellende Subjekt, und nur durch ihren Stoff auf das vorgeſtellte Objekt bezogen wird, gleichwie ſie dem Subjekte nur durch dasjenige angehört was daſſelbe daran hervorgebracht hat, und dem Objekte durch das was von demſelben gegeben, und im Subjekte empfangen iſt: ſo kann auch die Vorſtellung von ihrem Subjekte, dem vorſtellenden, *nur* durch dasjenige unterſchieden werden, was in ihr dem Objekte, dem Vorgeſtellten entſpricht, d. h. durch ihren Stoff, von deſſen Gegebenſeyn ſelbſt die Realität der Form in der Vorſtellung, die nur an dem Gegebenen hervorgebracht werden kann, abhängt. In der von dem Subjekte zu unterſcheidenden Vorſtellung alſo muſs ſich etwas unterſcheiden laſſen, und dasjenige in ihr woran ſich etwas unterſcheiden läſst, kann nur der Stoff ſeyn, und alles was in der Vorſtellung Stoff iſt, muſs ſich unterſcheiden laſſen, d. h. *Mannigfaltig* ſeyn. In wieferne aber der Stoff in der Vorſtellung nothwendig ein Mannigfaltiges ſeyn muſs, in ſoferne kann die von allem Stoffe d. h. von allem Mannigfaltigen, unterſchiedene *Form der Vorſtellung* nichts anderes als *Einheit* ſeyn. *Mannigfaltigkeit* iſt alſo das weſentliche Merkmal, das dem Stoffe, und *Einheit* das weſentliche Merkmal das der *Form in* jeder Vorſtellung zukommen muſs; ſie müſſen die Beſchaffenheit des Stoffes und der Form ausmachen, wenn Bewuſstſeyn und Vorſtellung möglich ſeyn ſollen; und es ſteht folgendes Naturgeſetz der Vorſtellung feſt:

§. XXIV.

§. XXIV.

Wenn das wirkliche Bewufstseyn möglich seyn soll, so mufs der Stoff, das Gegebene, in der Vorstellung ein *Mannigfaltiges*, und die Form, das Hervorgebrachte, *Einheit* seyn.

Das Gegebene unterscheidet sich in der Vorstellung durch Mannigfaltigkeit, das Hervorgebrachte durch Einheit. Das gegebene Mannigfaltige wird dadurch Vorstellung, dafs an ihm Einheit hervorgebracht wird; und die Einheit wird dadurch Form einer Vorstellung, dafs ein Mannigfaltiges gegeben ist, an dem sie hervorgebracht wird. Das Gemüth, auf welches die Vorstellung nur in Rücksicht ihrer Form bezogen werden kann, unterscheidet die Vorstellung vom Gegenstande durch die Einheit, die es durch seine Handlung an dem *gegebenen* Mannigfaltigen hervorgebracht hat, und es unterscheidet die Vorstellung von sich selbst nur durch das was es an derselben nicht hervorgebracht hat, was nicht Einheit ist, das gegebene Mannigfaltige.

Wir haben schon vor dieser näheren Bestimmung des Stoffes und der Form herausgebracht und erwiesen, dafs der bloffe Stoff und die bloffe Form der Vorstellung nicht vorstellbar sind; und dafs sie nur in ihrer Beziehung auf einander, in der Vorstellung die sie ausmachen, dem Subjekte des Bewufstseyns vorgehalten werden können. Diefs wird uns nun durch die gefundene Form, welche das Gegebene sowohl als das Hervorgebrachte in der Vorstellung haben müssen, noch einleuchtender. Die Einheit kann nur am Mannigfaltigen her-

hervorgebracht werden; und das gegebene Mannigfaltige kann nur durch hervorgebrachte Einheit Vorſtellung werden, und ſo wie Einheit ohne Bezug auf ein Mannigfaltiges, und Mannigfaltiges ohne Bezug auf Einheit nicht denkbar iſt; ſo iſt auch der bloſſe Stoff, das Mannigfaltige an ſich und ohne Bezug auf Einheit, und die bloſſe Form, die Einheit an ſich und ohne Bezug aufs Mannigfaltige, nicht vorſtellbar.

Alle Erkenntniſs läſst ſich auf Unterſcheidung der Gegenſtände unſrer Vorſtellung zurückführen. Wir erkennen eine beſtimmte Tulpe auf dem Blumenbeete nur in ſoferne als wir ſie von den übrigen Arten von Blumen, und den übrigen Tulpen auf demſelben Beete unterſcheiden. Alle Unterſchiede aber, die wir an den Gegenſtänden wahrnehmen, müſſen auch in den Vorſtellungen derſelben vorkommen, und zwar als *gegeben* vorkommen, wenn ſie ihren Grund in den *Gegenſtänden* haben, und nicht willkührlich ſeyn ſollen. Das Unterſcheiden iſt freylich Handlung des Gemüthes; aber die Verſchiedenheit an Objekten die nicht unſer Werk ſind, kann nicht Wirkung des Gemüthes, ſie kann nicht hervorgebracht, ſie muſs gefunden werden, und folglich gegeben ſeyn. Das Mannigfaltige kann nur Stoff der Vorſtellung ſeyn.

Wir ſind uns einer Vorſtellung nur in ſoferne bewuſst, als durch ſie etwas vorgeſtellt wird, d. h. als ſie einen Gegenſtand hat, und wir können alſo unſre Vorſtellungen untereinander nur durch ihre Gegenſtände, und folglich nur in wieferne in ihnen etwas dieſen Gegenſtänden entſpricht, durch den *Stoff*, unterſcheiden. Die Gegenſtände ſind

nur

nur in ſoferne von einander unterſchieden, als jeder von ihnen mehrere Merkmale, ein *Mannigfaltiges* enthält, welchem in der Vorſtellung Stoff entſprechen muſs, wenn es an den Gegenſtänden wahrgenommen werden ſoll. Der Stoff muſs alſo ein Mannigfaltiges ſeyn.

„Aber werden nicht auch beſondere Vorſtellungen durch ihre Formen unterſchieden? Z. B. die Empfindung von dem Begriff, und dieſer von der Idee?“ Ia! wenn ſie ſelbſt vorgeſtellt, d. h. Gegenſtände werden, wo die Verſchiedenheit ihrer Formen, die nicht von unſrem Gemüth hervorgebracht, ſondern demſelben gegeben iſt, nur durch den ihnen entſprechenden Stoff in beſondern Vorſtellungen vorkömmt. In wieferne aber die Empfindung, der Begriff etc. nicht ſelbſt wieder vorgeſtellt werden, ſondern nichts als Vorſtellungen ſind, in wieferne ſie dem Gemüth einen von ihnen verſchiedenen Gegenſtand vorhalten, können ſie nur durch dieſen Gegenſtand, und das was ihm in ihnen entſpricht, den Stoff, von einander unterſchieden werden.

§. XXV.

Die *Form der Receptivität* beſteht in der Mannigfaltigkeit überhaupt, in wieferne dieſelbe die im Vorſtellungsvermögen gegründete und beſtimmte Bedingung des Stoffes in der Vorſtellung iſt.

Bewuſstſeyn und Vorſtellung ſind nur dadurch möglich, daſs das in der Vorſtellung Gegebene ein Mannigfaltiges ſey. Die Receptivität oder das Vermögen einen Stoff zu empfangen, muſs alſo

das

das Vermögen ein Mannigfaltiges zu empfangen seyn; und ungeachtet die *Wirklichkeit* des Stoffes, und also des gegebenen Mannigfaltigen vom *Geben* desselben, und folglich von etwas ausser dem Vorstellungsvermögen abhängt; so muss doch die Möglichkeit des Mannigfaltigen *in* der Vorstellung im Vorstellungsvermögen *bestimmt* vorhanden seyn, weil sich die Receptivität ohne für das Mannigfaltige bestimmt zu seyn, keineswegs als Vermögen den Stoff einer Vorstellung zu empfangen, denken läſst, und nur dadurch, daſs sie nicht Empfänglichkeit überhaupt, sondern Empfänglichkeit fürs Mannigfaltige ist, Bestandtheil des Vorstellungsvermögens seyn kann. Die Mannigfaltigkeit des Stoffes *in* der Vorstellung hat ihren Grund in der bestimmten Möglichkeit der Vorstellung, und man kann sich kein Vorstellungsvermögen denken, ohne nicht unter demselben den Grund der Möglichkeit des Mannigfaltigen in der Vorstellung zu denken, welcher die Beschaffenheit der Empfänglichkeit desselben, die *Form* der *Receptivität* ausmacht.

Diese bestimmte Mannigfaltigkeit des in der Vorstellung möglichen Stoffes ist hier *nur* als Form der Receptivität erwiesen worden, und ist in der Theorie des Vorstellungsvermögens auch nur als solche erweislich. Wir erkennen sie nur als eine Beschaffenheit des blossen Vorstellungsvermögens; keineswegs als Eigenschaft der vorstellenden Substanz *an sich*, und unabhängig vom blossen Vorstellungsvermögen derselben. Die Seele, als *Substanz* gedacht, ist Gegenstand einer besondern Vorstellung, und folglich einer Vorstellung, die einen ihrem von ihr verschiedenen Gegenstand entsprechenden Stoff enthält, welcher in derselben gegeben

gegeben seyn muss, und daher eben dieselbe Empfänglichkeit und ihre bestimmte Form als im Vermögen vorhanden, *voraussetzt*, die erst durch und mit dem Stoff einer besondern Vorstellung gegeben seyn müsste, wenn sie nicht dem blossen Vorstellungsvermögen, sondern der vorgestellten, und vom blossen Vorstellungsvermögen unterschiedenen Substanz der Seele, beygelegt werden sollte. Es kann also diese Form der Empfänglichkeit dem vorstellenden Subjekte nur in soferne beygelegt werden, als demselben das blosse Vorstellungsvermögen beygelegt werden muss, zu dessen Beschaffenheit jene Form gehört. Der *Materialist* würde daher sehr voreilig urtheilen, wenn er in der von uns aufgestellten Form der Empfänglichkeit einen Grund für die *Körperlichkeit* der Seele gefunden zu haben glaubte, indem er die bestimmte Mannigfaltigkeit des in der Vorstellung möglichen Stoffes in der *Ausdehnung* oder Zusammensetzung des vorstellenden Subjektes antreffen, oder auch nur mit manchem *Spiritualisten* behaupten wollte, das Vorstellungsvermögen wäre durch die Organisation auf blosse Mannigfaltigkeit seines Stoffes eingeschränkt. Er würde dabey die von uns sorgfältig unterschiedenen Fragen über die Natur des Gemüthes und der Seele; die sorgfältig unterschiedenen Fragen: *worin besteht* das Vorstellungsvermögen, und *woraus entsteht* dasselbe? wieder verwechseln. Iene bestimmte Mannigfaltigkeit kann nur Prädikat des blossen Vorstellungsvermögen seyn, und nur in der Form seiner Empfänglichkeit bestehn; denn wir haben ihre Unentbehrlichkeit nur im Begriffe der blossen Vorstellung und in der Möglichkeit des Bewusstseyns gefunden; und wir kennen sie nur als einen blossen Bestandtheil des blossen Vorstellungs-

lungsvermögens. Die Fragen hingegen: wie sie ausser dem blossen Vorstellungsvermögen vorhanden sey? was sie sey in wieferne in ihr noch etwas anders als blosse Form der Empfänglichkeit gedacht werden müsste? in welcher Eigenschaft der vorstellenden Substanz sie gegründet seyn, mit einem Worte: *woraus sie entstehe?* betreffen alle nicht das blosse Vorstellungsvermögen, sondern einen Gegenstand, der das Vorstellungsvermögen voraussetzt, wenn er selbst vorgestellt werden soll; betreffen nicht das blosse Vorstellungsvermögen, sondern von demselben verschiedene Gegenstände; um deren Eigenschaften dann erst gefragt werden kann, wenn man in der Theorie des Erkenntnissvermögens über den Begriff der *Erkennbarkeit* und die *Gränzbestimmung* des Erkenntnissvermögens einig geworden ist.

§. XXVI.

Die *Form der Spontaneität* besteht in der *Verbindung* (der Synthesis) des gegebenen Mannigfaltigen überhaupt.

Da die Form der Vorstellung, in wieferne sie das an dem Stoffe hervorgebrachte ist, nichts anders als Einheit seyn kann; so muss das Hervorbringen dieser Form im Hervorbringen der Einheit am Mannigfaltigen, im Verbinden desselben, und die Handlungsweise der Thätigkeit des Vorstellungsvermögens, die *Form* der Spontaneität, in der Verbindung des Mannigfaltigen in der Vorstellung überhaupt bestehen, die man, um sie mit einem einzigen Worte auszudrücken, *Synthesis* nennen kann.

Die

Die Mannigfaltigkeit ſetzt den gegebenen Stoff nur in Stand *Stoff* in einer Vorſtellung zu ſeyn, ohne ihn zur wirklichen Vorſtellung zu erheben. Es muſs zu dieſer Mannigfaltigkeit etwas von ihr verſchiedenes hinzukommen, wenn aus dem bloſſen Stoffe Vorſtellung werden ſoll; dieſes Hinzukommende muſs von aller Mannigfaltigkeit verſchieden, folglich Einheit ſeyn, und durch die Thätigkeit des Gemüthes hervorgebracht werden, die daher im Vermögen dem Mannigfaltigen Einheit zu geben beſtehen muſs. Die Einheit alſo gehört nur der Spontaneität des Gemüthes allein an, durch welche ſie in der Vorſtellung allein möglich iſt; ſie kann nie dem Gemüthe als Stoff gegeben werden, weil alles was ſich dem Gemüthe als Stoff geben läſst, Mannigfaltig ſeyn muſs. Sie wird aber auch von dem Gemüthe nicht aus nichts, ſondern aus einem Mannigfaltigen hervorgebracht, welches dem Gemüth immer nur gegeben ſeyn muſs, nie von demſelben hervorgebracht werden kann.

Verbindung kann ſowohl die Handlung des Verbindens als die Wirkung dieſer Handlung heiſſen. In der letztern Bedeutung iſt die Verbindung des Mannigfaltigen ſo viel als Einheit des Mannigfaltigen, oder Form der Vorſtellung ſelbſt; in der erſten Bedeutung aber, wo ſie ſo viel als *verbinden* ſagen will, muſs einer möglichen Zweydeutigkeit des Wortſinnes durch eine nähere Beſtimmung deſſelben zuvorgekommen werden. Im Begriffe des Verbindens wird *erſtens* eine bloſſe Handlung überhaupt, (thätige Veränderung) und *zweytens* die *Form* dieſer Handlung, dasjenige wodurch ſich die Handlung des Verbindens von anderen Handlungen unterſcheidet, und um deſſen willen ſie *ver-*

binden heiſst, gedacht. Der Satz: die Form der Spontaneität beſteht im Verbinden, heiſst nicht: ſie beſteht in der thätigen *Veränderung*, welche beym Verbinden vorgeht; ſondern: in *der Form* dieſer thätigen Veränderung, in der Art und Weiſe der Handlung; nicht in der Handlung ſelbſt. Man wird die Abſicht dieſer vielleicht zu *ſubtil* ſcheinenden Diſtinktion bald einſehen, wenn man bedenkt, daſs das Verbinden als bloſſe Handlung überhaupt lediglich vom handelnden *Subjekte*, oder der *Kraft*, abhängt, welche dem Verbinden die *Wirklichkeit* der Handlung, aber auch nur die bloſſe Wirklichkeit der Handlung, nicht die *Form* derſelben, wodurch die Handlung verbinden heiſst, giebt. Dieſe Form kann nicht vom handelnden Subjekte hervorgebracht, ſondern ſie muſs *demſelben* ſelbſt *gegeben* ſeyn; und ſie iſt ihm in dem *bloſſen Vermögen*, das ſich das Subjekt nicht ſelbſt beylegen oder erſchaffen konnte, gegeben. Die bloſſe Form der Vorſtellung, die Einheit des Mannigfaltigen iſt in wieferne ſie *Hervorgebracht*, zur Wirklichkeit gelangt iſt, *Wirkung* des vorſtellenden *Subjektes;* und folglich von der Kraft, dem Subjekte des thätigen Vermögens, hervorgebracht. Aber die *Form der Spontaneität*, die im Verbinden beſtehende *Handlungsweiſe* der Spontaneität, in wiefern ſie den Grund enthält, daſs das in der Vorſtellung Hervorgebrachte *Einheit* und nichts anderes als Einheit iſt, iſt nicht von der Spontaneität des Subjektes hervorgebracht, ſondern mit und in derſelben dem Subjekte gegeben.

Das Vorſtellungsvermögen iſt, ſeinen bloſſen *Formen* nach, ſo wenig durch das *Daſeyn* des vorſtellenden Subjektes an ſich beſtimmt, als das Daſeyn

seyn dieses Subjektes durch jene blossen Formen bestimmt seyn kann. Gleichwohl will ich hier eben so wenig läugnen als behaupten, daſs sich von der gegebenen Form des blossen Vorstellungsvermögens mit Recht auf die Form des vorstellenden Subjektes als Substanz schliessen lasse; will hier nicht untersuchen, ob daraus daſs die Spontaneität nichts als Einheit hervorbringen könne, gefolgert werden dürfe, daſs sie nur als Einheit existieren, nichts als Einheit seyn, und nicht blos als ein einziges, sondern auch als ein einfaches, Subjekt gedacht werden müsse. Ich begnüge mich nur die *Spiritualisten* zu erinnern, daſs in der Theorie des Vorstellungsvermögens nur von der *Form des Vermögens* der Thätigkeit nicht von der Form der *Kraft* des handelnden Subjektes die Rede sey, von der Handlungsweise der Spontaneität, nicht von der Art zu seyn ihres Subjektes, von der in der blossen Form der Vorstellung vorkommenden, sich äussernden Beschaffenheit des Wirkens, nicht von der Beschaffenheit des von der Vorstellung unterschiedenen wirkenden Subjektes. Als Ding an sich läſst sich die Substanz der Seele schlechterdings nicht vorstellen; ob aber als Ding unter der Form der Vorstellung läſst sich erst dann ausmachen, wenn dasjenige, was zu den Bedingungen besonderer Vorstellungen gehört, entwickelt, und insbesondere die Vorstellung der Substanz aus der Natur des Erkenntniſsvermögens bestimmt seyn wird.

§. XXVII.

Die Formen der Receptivität und Spontaneität sind dem vorstellenden Subjekte *in* und *mit* dem Vorstellungsvermögen *gegeben*,

und in demſelben *vor* aller Vorſtellung *be-ſtimmt* vorhanden.

Die Formen der Receptivität und Spontaneität ſind die weſentlichen Beſchaffenheiten des bloſſen Vorſtellungsvermögens. In wieferne alſo in dem vorſtellenden Subjekte ein Vorſtellungsvermögen vorhanden iſt, in ſoferne müſſen in demſelben auch die Formen der Receptivität und Spontaneität vorhanden ſeyn. Nun muſs das Vermögen der Vorſtellung aller wirklichen Vorſtellung, von der es vorausgeſetzt wird, vorhergehen; alſo müſſen auch die Formen der Receptivität und Spontaneität vor aller Vorſtellung im vorſtellenden Subjekte beſtimmt ſeyn. Dieſe Formen machen alſo die dem vorſtellenden Subjekte eigenthümliche, demſelben von aller Vorſtellung zukommende *Natur* aus. Man iſt in der philoſophiſchen Welt bis auf dieſen Augenblick über die Natur des vorſtellenden Subjektes in weſentlich verſchiedene Partheyen getheilt; weil man unter dieſer Natur mehr die Subſtanzialität des vorſtellenden Subjektes als das Vorſtellungsvermögen verſtanden hat, welches man vor allen Dingen hätte unterſuchen müſſen, um ſich endlich auch über die Subſtanzialität verſtehen zu können. Allein man hat die Natur des vorſtellenden Subjektes in wieferne daſſelbe vorſtellend iſt, das bloſſe Vorſtellungsvermögen, noch nie dort aufgeſucht, wo ſie allein anzutreffen war, in der *bloſſen Vorſtellung*, an der als der Wirkung ſich die Urſache allein offenbaren kann; und ſo wurden auch die eigenthümlichen Merkmale des bloſſen Vorſtellungsvermögens, welche die Natur des *vorſtellenden* ausmachen, bisher ganz verkannt. Da ſich aber alle Gegenſtände unſrer Vorſtellungen,

und folglich auch die *Dinge ausser uns* nicht als Dinge an sich, sondern nur unter der Form der Vorstellung vorstellen lassen: so ist die im gemeinen Leben ganz gleichgültige, aber alle Philosophie verwirrende Täuschung, welche uns wähnen macht, dass wir uns an den Dingen ausser uns unter der Form der Vorstellung, Dinge an sich vorstellen; und die uns nöthiget, dasjenige was in unsren Vorstellungen dem Vorstellungsvermögen eigenthümlich ist, mit dem was den Dingen ausser uns angehört zu verwechseln, so lange unvermeidlich, bis nicht durch die entdeckten Formen der Receptivität und Spontaneität die eigenthümlichen Merkmale des blossen Vorstellungsvermögens gefunden sind, welche uns in Stand setzen, das dem vorstellenden Subjekte eigenthümlich angehörige von allem den Dingen ausser uns eigenthümlichen zu unterscheiden.

„Diese Unterscheidung ist schlechterdings unmöglich; denn um das, was in unsren Vorstellungen den Dingen ausser uns eigenthümlich ist, zu entdecken, müsste Vorstellung dieses Eigenthümlichen möglich seyn. Allein der von den Aussendingen gegebene Stoff ist in keinem Bewusstseyn von der blossen Form trennbar." — Zu dieser Unterscheidung wird freylich Vorstellung des den Dingen ausser uns Eigenthümlichen erfordert; aber keineswegs Vorstellung dieses Eigenthümlichen *an sich*, sondern es reicht die Vorstellung desselben unter der Form der Vorstellung vollkommen hin, so bald einmal die blossen Formen der Receptivität und Spontaneität bekannt sind. So bald man von diesen Formen bestimmte Vorstellungen hat; so mag das den Aussendingen angehörige immer nur unter

der Form der Vorstellung vorgestellt werden; so wird gleichwohl der wesentliche Unterschied zwischen dem was Form der Receptivität und Spontaneität ist, und was sie nicht ist, in wirklichen Vorstellungen vorkommen. Denn die *reine* Vorstellung, diejenige die keinen andern Gegenstand als die Formen der Receptivität und Spontaneität hat, wird sich von den *nicht reinen*, die sich auf andere Gegenstände beziehen, bestimmt genug unterscheiden lassen. Alles kommt hierbey darauf an, daſs die Formen der Receptivität und Spontaneität abgesondert von allem was nicht nothwendig in ihnen gedacht werden muſs, d. h. *rein*, vorgestellt werden. Geschieht dieſs, so wird an ihnen schlechterdings nichts den von dem vorstellenden Subjekte verschiedenen Dingen, den Dingen auſser uns, angehöriges vorgestellt. Auch muſs der Stoff, der den Vorstellungen der Formen der Receptivität und Spontaneität entspricht, von dem Stoffe, der den Vorstellungen der Dinge auſser uns entspricht, deutlich genug unterschieden werden können. Die Vorstellungen jener Form haben keinen vom Gemüthe verschiedenen auſser demselben befindlichen Gegenstand, ihr Stoff ist also etwas, dem nichts vom bloſsen Vorstellungsvermögen verschiedenes entspricht. Er ist in seinen Gegenständen, welche bloſse Beschaffenheiten des Vorstellungsvermögens sind, dem vorstellenden Subjekte in und mit dem Vorstellungsvermögen und folglich vor aller Vorstellung gegeben, obwohl nur in seinen Gegenständen, d. h. nur als Form des Gemüthes. Wenn er also in besondern Vorstellungen, die keinen andern Gegenstand als jene Form haben *Stoff* der Vorstellung wird, so ist er wenigstens kein dem Vorstellungsvermögen von auſsen her gegebener,

sondern ein in demselben vor aller Vorstellung, durch seinen Gegenstand bestimmter, *in* der Vorstellung aber durch Handlung des Gemüths gegebener Stoff. Wir wollen ihn daher den *subjektiven* Stoff nennen, um ihn von demjenigen, der dem Gemüthe schlechterdings nur als blosser Stoff, und von aussen her gegeben seyn muss, und den wir daher den *objektiven* Stoff nennen wollen, zu unterscheiden. Dieser objektive *Stoff* ist dasjenige, was den von aller Vorstellung nicht nur sondern auch von dem vorstellenden Subjekte unterschiedenen Gegenständen angehört, und was in wieferne es in unsren Vorstellungen vorkömmt, den Grund der Unterscheidung unsres Subjektes von Dingen ausser uns, so wie den einzig möglichen Grund unsrer Ueberzeugung vom Daseyn der Dinge ausser uns enthält. Wir wollen uns hier vor allen Dingen der Unentbehrlichkeit eines solchen objektiven Stoffes für jedes Vorstellungsvermögen überhaupt zu versichern suchen.

Zur Reinen, das heisst, bestimmten, Vorstellung der Formen der Receptivität und Spontaneität als solcher läst sich nur durch Zergliederung des Begriffes der blossen Vorstellung überhaupt gelangen. Allein der Begriff der Vorstellung überhaupt ist nur von besondern Vorstellungen *abgezogen*, und sein Gegenstand, die Vorstellung überhaupt, *existiert* als Gattung nur in den Arten, und durch diese nur in besondern einzelnen Vorstellungen. Nun können die Vorstellungen der Formen der Receptivität und Spontaneität keineswegs diejenigen besondern Vorstellungen seyn, aus welchen der Begriff der Vorstellung überhaupt abgezogen ist; denn sie sind nur durch die Zergliederung dieses Begriffes gefunden, und ihre Gegenstände sind nur

von diesem Begriffe abgezogen; also muss der *Begriff* der Vorstellung überhaupt von solchen besondern Vorstellungen abgezogen seyn, welche von den blossen Formen der Receptivität und Spontaneität *verschiedene* Gegenstände haben, von Vorstellungen, die einen anderen Stoff haben, als einen solchen, dem die Formen der Receptivität und Spontaneität entsprechen, mit einem Worte aus Vorstellungen, die einen *objektiven* Stoff haben müssen.

Ohne einem von dem blossen Vorstellungsvermögen, von dem, was den Formen der Receptivität und Spontaneität in den Vorstellungen derselben entspricht, d. h. von dem subjektiven Stoffe, verschiedenen, und folglich dem Gemüthe von aussen her gegebenen Stoff, würde keine Vorstellung überhaupt zur *Wirklichkeit* gelangen können. Denn in dem blossen Vorstellungsvermögen ist dem Subjekte desselben nichts als die bestimmte Möglichkeit ein Mannigfaltiges zu empfangen, und demselben, vorausgesetzt, dass es gegeben sey, durch Verbindung Einheit zu ertheilen gegeben. Diese Vermögen können sich ihrer *Wirklichkeit* nach nur an *wirklichen* Vorstellungen äussern; und sie können sich *zuerst* nur an solchen wirklichen Vorstellungen äussern, durch welche sie nicht selbst vorgestellt werden, deren Gegenstände nicht sie selbst sind, sondern die vom Gemüthe und seiner Beschaffenheit verschiedene Dinge sind. Denn sie können *nur dann* vorgestellt werden, wenn sie sich als das was sie sind, in der Eigenschaft *blosser Formen* vom Wirken und Leiden des Gemüthes an wirklichen Vorstellungen wirklich bewiesen haben, welches nur an einem von ihnen selbst verschiedenen und von aussen her gegebenen Stoff möglich

seyn

ſeyn konnte. Die Vorſtellungen, durch welche das vorſtellende Subjekt zum Bewuſstſeyn der Beſchaffenheiten ſeines Vermögens gelangt, können unmöglich die Vorſtellungen dieſes Vermögens ſelbſt ſeyn. Die Beſchaffenheiten des Vorſtellungsvermögens können nur aus der bloſſen Wirkung des Vorſtellungsvermögens erkannt werden, in wieferne dieſes Vermögen ſeine Funktion an der Wirkung äuſſert. Nun kömmt in der Vorſtellung überhaupt die Form der Receptivität nur in ſoferne vor, als durch ſie die bloſſe Möglichkeit des Stoffes in der Vorſtellung; die Form der Spontaneität nur in ſoferne als durch ſie die Einheit des gegebenen Mannigfaltigen beſtimmt iſt. Durch Sie beyde iſt alſo für die wirkliche Vorſtellung überhaupt noch kein Stoff gegeben, ſondern dieſer muſs, wenn eine Vorſtellung überhaupt zur Wirklichkeit gelangen ſoll, durch etwas vom vorſtellenden Subjekte und ſeinem Vermögen verſchiedenes gegeben werden.

§. XXVIII.

Zur *Wirklichkeit* der Vorſtellung überhaupt gehört ein von den Formen der Receptivität und Spontaneität verſchiedener, dem Subjekte nicht im Vorſtellungsvermögen, ſondern von auſſen her gegebener Stoff, welcher der *objektive* Stoff heiſst.

Zur Wirklichkeit der Vorſtellung überhaupt gehört ein objektiver Stoff, heiſst keineswegs eben ſo viel: als jede Vorſtellung muſs objektiven Stoff haben; ſo wenig als die Sätze: zur Vorſtellung überhaupt gehört ein vorſtellendes Weſen, und: in jeder Vorſtellung wird das vorſtellende Weſen

vorgestellt, einerley bedeuten. Es wird nicht behauptet, daſs der objektive Stoff in jeder Vorſtellung als Inhalt derſelben vorkommen müſſe; ſondern nur, daſs ohne ihn die Vorſtellung überhaupt und folglich auch die reinen Vorſtellungen von den Formen der Receptivität und Spontaneität ſelbſt nicht zur Wirklichkeit gelangen könnten; weil in dem bloſſen Vorſtellungsvermögen nur die Formen deſſelben beſtimmt ſind, die bevor ſie an einem von ihnen ſelbſt verſchiedenen Stoff in einer wirklichen Vorſtellung vorgekommen ſind, eben ſo wenig ſich vorſtellen laſſen können, als die Form der Medicäiſchen Venus, wenn ſie nicht an irgend einem Stoffe vorher vorgekommen wäre. Gleichwie aber die Form dieſer Bildſäule nachdem ſie einmal an einem Stoffe realiſiert iſt, ſich auch abgeſondert von dieſem Stoffe denken und unterſuchen läſst; weil ſie zwar *an* dem Stoffe aber nicht *durch* den Stoff gegeben, und mit ihm zwar vereinzelt aber gleichwohl von ihm weſentlich verſchieden iſt; eben ſo können die Formen der Receptivität und Spontaneität nach dem ſie einmal an einem von ihnen verſchiedenen Stoffe in wirklichen Vorſtellungen vorgekommen ſind, auch ohne dieſen Stoff vorgeſtellt werden, mit dem ſie zwar in jenen wirklichen Vorſtellungen vereinigt vorkamen, durch den ſie aber ſo wenig gegeben ſind, daſs ſie vielmehr von ihm als Bedingungen, unter denen er allein in einer Vorſtellung vorkommen kann, und die im vorſtellenden Subjekt, bevor er gegeben ſeyn kann, vorhanden ſeyn müſſen, vorausgeſetzt werden.

§. XXIX.

§. XXIX.

Das *Daseyn* der Gegenstände ausser uns ist also eben so gewiss, als das Daseyn einer Vorstellung überhaupt.

Da der Stoff in einer Vorstellung dasjenige ist, was dem von der Vorstellung verschiedenen Gegenstande entspricht, so muss die Vorstellung, die einen objektiven, einen von aussen her gegebenen Stoff hat, auch einen ausser dem Gemüthe befindlichen Gegenstand haben. In wieferne nun der objektive Stoff zur Wirklichkeit der Vorstellung überhaupt unentbehrlich ist, in soferne ist aus dem Daseyn einer Vorstellung überhaupt, das Daseyn der *Dinge ausser uns* eben so erwiesen, als das Daseyn eines Vorstellungsvermögens, und eines von jenen Dingen verschiedenen Subjektes, dem das blosse Vorstellungsvermögen angehört, und das wir unser *Ich* nennen.

Nur das bisherige Verkennen des blossen Vorstellungsvermögens konnte in der philosophischen Welt Sekten veranlassen und erhalten, welche den im gegenwärtigen Paragraph aufgestellten Satz entweder läugneten, oder bezweifelten. Wird der Stoff der Vorstellungen mit den blossen Vorstellungen verwechselt: so entsteht ein *Idealism*, der ausser den Vorstellungen, und dem vorstellenden Subjekte (oder aufs höchste mehreren vorstellenden Subjekten) alles Wirkliche gerade zu läugnet. Wird hingegen der von der Vorstellung unterschiedene Gegenstand mit dem blossen Stoffe der Vorstellung verwechselt; so entsteht ein *Skepticism*, welcher die Uebereinstimmung der Vorstellungen mit ihren Gegenständen, und in soferne auch das

Daseyn

Daſeyn der vorgeſtellten Dinge auſſer uns bezweifelt. Allein hat bey der bisherigen allgemeinherrſchenden Unbeſtimmtheit in dem Begriffe der Vorſtellung der *Idealiſt* auch wohl bedacht, daſs der bloſſe Stoff der Vorſtellung keine Vorſtellung ſeyn könne, und daſs der Stoff, der nicht im bloſſen Vermögen der Vorſtellung gegeben iſt, und folglich nicht die bloſſe Beſchaffenheit des Vermögens zum Gegenſtande hat, ſich nothwendig auf Gegenſtände auſſer dem vorſtellenden Subjekte beziehen müſſe? — Hat auch dem *Skeptiker* bisher wohl gezeigt werden können, daſs ſeine Forderung, die *Dinge an ſich* müſsten den bloſſen Vorſtellungen *ähnlich* ſeyn, oder die Uebereinſtimmung der Vorſtellungen mit ihren Gegenſtänden müſſe in der *Aehnlichkeit* zwiſchen beyden beſtehn, durchaus keinen Sinn habe, ſo bald er ſeinen Begriff von Vorſtellung und Gegenſtand berichtiget?

Aller Stoff in was immer für einer Vorſtellung muſs durch ein *Afficiertwerden* der Empfänglichkeit *gegeben* ſeyn, alſo auch der ſubjektive Stoff, der in den reinen Vorſtellungen der Formen der Receptivität und Spontaneität enthalten iſt. Die hierzu erforderliche Handlung des Afficierens kann hier unmöglich durch etwas auſſer dem Gemüthe geſchehen, ſondern iſt lediglich dadurch denkbar, daſs die Spontaneität auf ihre eigene Receptivität jenen Formen gemäſs wirkt, und dadurch dasjenige was vorher als bloſſe *Form* im bloſſen Vorſtellungsvermögen vor aller wirklichen Vorſtellung beſtimmt war, in einer wirklichen beſondern Vorſtellung *als Stoff* beſtimmt. Der Stoff der reinen

Vor-

Vorſtellungen der Formen der Receptivität und Spontaneität iſt alſo in Rückſicht auf ſeinen Gegenſtand (von dem er ſeine Form als beſtimmter Stoff hat) im bloſſen Vorſtellungsvermögen, und alſo im Gemüthe *vor* aller Vorſtellung; in Rückſicht aber auf ſein *wirkliches* Vorhandenſeyn in beſondern (den reinen) Vorſtellungen, durch eine Handlung des vorſtellenden Subjektes *beſtimmt;* während aller *objektive* Stoff ſo wohl in Rückſicht auf ſeine eigenthümliche Form, die er als beſtimmter Stoff hat, und die in einem auſſer dem Gemüth befindlichen von demſelben verſchiedenen Gegenſtande gegründet iſt, als auch in Rückſicht auf ſein Vorhandenſeyn in einer Vorſtellung, durch die fremde Handlung auf die Receptivität, welche denſelben vermittelſt des Afficierens dem Gemüthe giebt, beſtimmt werden muſs.

Ich nenne den Stoff, in wieferne er im bloſſen Vorſtellungsvermögen, und alſo im Gemüthe, vor aller Vorſtellung beſtimmt iſt *Stoff a priori;* in wieferne er aber erſt in und mit einer wirklichen Vorſtellung durchs afficiertwerden beſtimmt werden muſs, *Stoff à poſteriori*, oder den *empiriſchen* Stoff. Der Stoff, der den reinen Vorſtellungen der Formen der Receptivität und Spontaneität entſpricht, kann allein ein ſolcher Stoff *à priori* heiſſen, weil auſſer dieſen Formen im bloſſen Vorſtellungsvermögen nichts vorhanden ſeyn kann: und weil er ſeinem Gegenſtande nach *vor* aller Vorſtellung im Gemüthe beſtimmt ſeyn muſs. Man muſs aber hier nicht vergeſſen, daſs dieſer Stoff nur in Rückſicht auf ſein *Beſtimmtſeyn* im bloſſen *Vermögen a priori* heiſst, nicht in Rückſicht auf ſeine bloſſe Subjektivität; und daſs man nicht ohne

Unter-

Unterschied allen subjektiven Stoff *à priori* nennen dürfe. Denn auch der subjektive Stoff muss *a posteriori* heissen *in wieferne* er nicht durch das blosse Vorstellungsvermögen, sondern durch Handlung des vorstellenden Subjektes in besondern Vorstellungen bestimmt ist. So würde zum Beyspiel der Stoff, der in der Vorstellung einer blossen Veränderung, welche die Spontaneität in der Receptivität bewirkt hat, enthalten wäre, und der folglich nichts als die *Veränderung* selbst zum Gegenstande hätte, ein subjektiver Stoff *a posteriori* seyn; denn er würde seinem *Gegenstande* nach nicht im blossen Vermögen vor aller Vorstellung, sondern erst *mit* und *in* der Vorstellung durch die Handlung des vorstellenden Subjektes bestimmt seyn. *Wie* aber Vorstellungen die einen Stoff *a priori* enthalten im Gemüthe zur Wirklichkeit gelangen, lässt sich in der Theorie des Vorstellungsvermögens überhaupt allein nicht bestimmen.

In Rücksicht auf den entweder *a priori* oder *a posteriori* gegebenen Stoff nenne ich die Vorstellungen, deren Inhalt er ausmacht, entweder *a priori* oder *a posteriori*, *reine* oder *empirische* Vorstellungen.

§. XXX.

Alle Vorstellungen, die einen objektiven Stoff enthalten, sind Vorstellungen *à posteriori* oder *empirische* Vorstellungen.

Aller objektive Stoff ist Stoff *à posteriori*, weil er keineswegs im blossen Vorstellungsvermögen und folglich nicht vor aller Vorstellung im Gemüthe bestimmt ist, sondern durch etwas von dem Vorstel-

stellenden Verschiedenes, dann erst im Gemüthe bestimmt wird, wenn das Gemüth afficiert wird, und *nur* dadurch auch seiner eigenthümlichen Beschaffenheit nach (als Stoff) *im* Gemüthe bestimmt wird, dass das Gemüth von aussen so und nicht anders afficiert wird. Er ist also nichts, was im Gemüthe nicht durch das blosse Afficiertseyn von aussen her, und folglich nicht erst mit und in der Vorstellung, nicht erst dann entstünde, wenn im Gemüthe das Vorstellungsvermögen mit seinen Formen (der Stoff *à priori*) vorausgesetzt würde. Aller Stoff jeder möglichen Vorstellung (sie sey *a priori* oder *a posteriori*) ist zwar in wieferne er nicht vom Gemüth hervorgebracht werden kann, sondern demselben gegeben werden muss, schon vor aller Vorstellung in seinem Grunde bestimmt. Aber nicht aller Stoff kann als vor aller Vorstellung im Gemüthe bestimmt, gedacht werden, sondern nur derjenige allein, dem kein anderer Gegenstand ausser der *blossen Beschaffenheit* des Vorstellungsvermögens (die Form der Receptivität und Spontaneität) entspricht. Der objektive Stoff ist zwar auch vor aller Vorstellung, aber nur in seinem vom Gemüthe verschiedenen Grunde bestimmt. In wieferne er *im Gemüthe* vorkommen soll, muss er nicht nur in Rücksicht auf sein wirkliches Vorhandenseyn in der Vorstellung, sondern auch in Rücksicht auf seine eigenthümliche dem Gegenstande entsprechende Form, durch das blosse von aussen afficiert seyn und folglich erst in und mit der Vorstellung selbst, d. h. *a posteriori* bestimmt seyn; während der Stoff der den reinen Vorstellungen der Formen der Receptivität und Spontaneität entspricht, durch diese seine Gegenstände, die nicht ausser dem Ge-

müth vorhanden ſind, im Gemüthe *a priori* beſtimmt iſt.

§. XXXI.

Die Vorſtellungen der bloſſen Formen der Receptivität und der Spontaneität, enthalten einen im Vorſtellungsvermögen *a priori* beſtimmten Stoff, und heiſſen darum *Vorſtellungen a priori.*

Wir ſind ſchon genug gewarnt, um nicht aus dem von uns aufgeſtellten und erwieſenen Satze: Ohne objektiven Stoff (und folglich ohne die ſogenannten Gegenſtände der äuſſern Erfahrung) kann keine Vorſtellung überhaupt zur Wirklichkeit gelangen, etwa den übereilten Schluſs zu ziehen: alſo giebt es keinen andern Stoff der Vorſtellung überhaupt als den objektiven; und alle Vorſtellungen entſpringen aus der *äuſſern* Erfahrung. Dieſs hat wenigſtens *Locke*, auf den ſich die Anhänger dieſer Meynung berufen, nicht gemeynt, wenn er den *Stoff* aller Vorſtellungen aus der Erfahrung ableitete *). Denn er ſchlieſst die *Innere Erfahrung* (das Gegebenſeyn eines Stoffes in dem Gemüthe ſelbſt) ſo wenig aus, daſs er ſie vielmehr bey jeder Gelegenheit als eine beſondere Quelle der Vorſtellunge , die er freylich nicht genug vom *Stoffe* unterſcheidet, angiebt. „Diejenigen Ein„drücke, ſagt er z. B., welche auf unſre Sinnen „durch

*) Whence has the mind all the *materials* of reaſon and Knowledge? To this I anſwer in one word: From *Experience.* In this all our Knowledge is founded, and from that it ultimately derives itſelf. Eſſay. B. II. Ch. 1.

„durch Gegenſtände geſchehen, die auſſer dem „Gemüthe vorhanden ſind; und die *eigenen Hand-* „*lungen* des Gemüthes, welche aus der *inneren* und „dem Gemüthe *eigenthümlichen* Kraft entſpringen, „und welche durch das Reflektieren über dieſelben „ſelbſt Gegenſtände ſeiner Betrachtungen werden, „ſind, wie ich bereits geſagt habe, die *Urquellen* „aller Erkenntniſs *)." — Wenn dem Gemüthe ein Stoff, der einem vom Gemüthe verſchiedenen Gegenſtande entſpricht, gegeben iſt: ſo entſteht *Vorſtellung*, aber nicht das *Gemüth* ſelbſt, nicht die beſtimmte Empfänglichkeit, die vorhanden ſeyn muſs, wenn der gegebene Stoff vom Gemüthe empfangen; nicht die Art und Weiſe der Thätigkeit, die im Gemüthe beſtimmt gegeben ſeyn muſs, wenn dem Stoffe die Form der Vorſtellung ertheilt werden ſoll; nicht dieſe im Gemüth vor allem äuſſern Stoff nothwendig beſtimmten Formen, die, wenn ſie einmal vorgeſtellt werden, als Gegenſtände beſonderer Vorſtellungen im Gemüthe durch keinen von auſſen gegebenen Stoff repräſentiert, auf nichts auſſer dem Gemüth befindliches, bezogen werden können.

Die Vorſtellung *a priori* muſs keineswegs mit dem Stoffe *à priori*, der blos ihren Inhalt ausmacht, verwechſelt werden, wenn nicht Verwirrung und Miſsverſtändniſs entſtehen ſoll. Nur der Stoff *a priori*, nicht die Vorſtellung *a priori* iſt im Gemüthe

*) Vorher hatte er ſich folgendermaſſen hierüber ausgedrückt: *External* objects furniſh the mind with Ideas of ſenſible qualities, and the *mind* furniſhes the underſtanding with Ideas *of its own operations.*

the vor aller Vorstellung vorhanden, und demselben im blossen Vermögen gegeben. Die *Vorstellung à priori* kann dem Gemüthe nicht *gegeben* seyn, sondern muss von demselben *erzeugt* werden, und kann daher *dem Stoffe a posteriori* so wenig als dem *a priori* vorhergehen, sondern setzt beyde, den *a priori* in Rücksicht auf ihren Gegenstand, den *a posteriori* in Rücksicht auf die Unentbehrlichkeit desselben zur Wirklichkeit einer Vorstellung (von der sich die Formen der Receptivität und Spontaneität abstrahieren lassen), voraus. Man kann die Vorstellungen *à priori* als *anatomische Präparate* des menschlichen Gemüthes ansehen. Sie haben, so wie die wirklichen anatomischen Präparata, in soferne nur ein künstliches Daseyn, als sie ihren Gegenständen nach nur zum Behufe der Wissenschaft von dem *Ganzen*, der Vorstellung *a posteriori*, woran die Formen der Receptivität und Spontaneität sich allein zuerst in ihrer natürlichen Bestimmung äussern, abgesondert vorhanden sind. Ihre Gegenstände sind freylich *vor* aller Zergliederung der Vorstellung *à posteriori* in derselben durch das Vorstellungsvermögen vorhanden; aber nur als subjektive Bestimmungen eines objektiven von aussen her gegebenen Stoffes, ohne den sie zur Wirklichkeit *in einer solchen Vorstellung* so wenig hätten gelangen können, als z. B. das Nervensystem, ohne Beine, Muskeln, und die übrigen wesentlichen Theile des menschlichen Körpers; obwohl sie durch jenen objektiven Stoff so wenig gegeben sind, als das Nervensystem durch die Beine, Muskeln u. s. w., nachdem sie aber mit dem objektiven Stoffe in Vorstellungen *à posteriori* zur Wirklichkeit gelangt sind, so gut wie die Nerven

abge-

abgesondert von Muskeln u. s. w. aufbehalten werden können.

Die Formen der Receptivität und Spontaneität sind keineswegs *Vorstellungen*, sondern in wieferne sie im Gemüthe gegeben sind, Beschaffenheiten des Vorstellungsvermögens; in wieferne sie sich aber an der blossen Vorstellung überhaupt äussern, Merkmale der Vorstellung überhaupt, und zwar *nothwendige* und *allgemeine* Merkmale derselben.

§. XXXII.

Die Vorstellungen *à priori* sind in wieferne durch Sie *nothwendige* und *allgemeine* Merkmale der Vorstellung überhaupt vorgestellt werden, nothwendige und allgemeine und in dieser Rücksicht von aller *Erfahrung*, unabhängige Vorstellungen.

Der Stoff der Vorstellungen *à priori* repräsentiert im Bewusstseyn *nothwendige* Merkmale der Vorstellung überhaupt, das heisst solche Merkmale, ohne welche sich keine Vorstellung überhaupt denken läßt. Denn ohne die bestimmte Empfänglichkeit, und zwar ohne die zur Mannigfaltigkeit bestimmte Empfänglichkeit ist kein Stoff *in* der Vorstellung, und ohne die durch Verbindung des Mannigfaltigen hervorgebrachte Einheit keine Form der Vorstellung, und folglich ohne beyde im Vorstellungsvermögen vorhandenen und dasselbe ausmachenden Bedingungen keine Vorstellung überhaupt möglich. *Mannigfaltigkeit des Gegebenen* und *hervorgebrachte Einheit müssen* daher

in jeder Vorſtellung vorkommen *), und die Vorſtellungen dieſer nothwendigen Merkmale jeder Vorſtellung ſind ihren Gegenſtänden nach ſchlechterdings nothwendig. Dieſes *Müſſen* würde von ihnen keineswegs behauptet werden können, wenn ſie dem Gemüthe durch das bloſſe Afficieren der Empfänglichkeit erſt in und mit der Vorſtellung gegeben, und nicht vor aller Vorſtellung im bloſſen Vorſtellungsvermögen beſtimmt, d. h. wenn ſie aus der *Erfahrung* allein abgezogen wären. Denn könnte von den Formen der Receptivität und Spontaneität nur behauptet werden, das Gemüth habe ſich bey den bisherigen Vorſtellungen ihnen gemäſs geäuſſert, keineswegs aber es habe ſich ihnen gemäſs äuſſern müſſen; es habe ſich nicht anders als ſo äuſſern können. Nichts wirkliches kann als nothwendig erkannt werden, wenn es ſich nicht durch ſeine vor der Wirklichkeit beſtimmte Möglichkeit als das *Einzig mögliche* erkennen läſst.

Der Stoff der Vorſtellungen *à priori* repräſentiert *allgemeine*, das heiſst allen wirklichen und möglichen Vorſtellungen ohne Ausnahme zukommende Merkmale. Da ſich die Vorſtellung überhaupt nicht ohne die Formen der Receptivität und Spontaneität denken läſst; ſo ſind dieſe Formen vor aller wirklichen Vorſtellung durch die Natur des Vorſtellungsvermögens vorhinein allen möglichen und wirklichen Vorſtellungen beſtimmt und zuge-

*) *Vorkommen* als ſubjektive Beſtimmungen, nicht als *Stoff* jeder Vorſtellung, daher ſie auch nicht in jeder Vorſtellung vorgeſtellt werden.

zugetheilt, und erhalten dadurch eine Allgemeinheit, die weiter reicht als alles mögliche Zeugniſs der Erfahrung, das ſich nur auf die bisher wirklichen, nicht auf alle möglichen Fälle erſtrecken kann, zu erhärten vermag. Ohne die *Priorität* der Formen der Receptivität und Spontaneität würde ihre Allgemeinheit ſo wenig als ihre Möglichkeit aus der Erfahrung, der innern ſo wenig als der äuſſern, begreiflich und erweislich ſeyn.

Sie ſind alſo *von der Erfahrung unabhängig;* und dieſes würde allein ſchon aus ihrer Nothwendigkeit und Allgemeinheit erweislich ſeyn, ungeachtet wir es gegenwärtig keineswegs daraus zu erweiſen begehren. Eine Vorſtellung von der Erfahrung ableiten, kann doch wohl nichts anderes heiſſen, als ſie von einem äuſſern oder inneren Eindrucke, dem von den afficierenden Dinge beſtimmten Afficieren der Receptivität, ableiten. Der Stoff, der den Vorſtellungen *à priori* entſpricht, muſs freylich in dieſen Vorſtellungen durch ein Afficiertwerden der Receptivität gegeben und als Stoff *der* Vorſtellungen, in denen er Stoff iſt, beſtimmt werden; und in ſoferne hängen auch die Vorſtellungen *a priori* von der (inneren) Erfahrung ab. Allein dieſes Afficiertwerden beſtimmt von jenem Stoffe nichts als ſeine Wirklichkeit *in* jenen Vorſtellungen, nicht aber ſeine eigenthümliche Beſchaffenheit, dasjenige was ihm als beſtimmten Stoff auszeichnet, was an ihm ſeinen Gegenſtänden entſpricht. Dieſes kann nur in und mit ſeinen Gegenſtänden, den Formen der Receptivität und Spontaneität beſtimmt ſeyn; und wird

alſo nicht erſt durch das Wirken der Spontaneität, ſondern iſt vor demſelben im bloſſen Vorſtellungsvermögen als deſſen Beſchaffenheit *beſtimmt.* Wie ſich denn weder die Receptivität ihre Art afficiert zu werden, noch die Spontaneität ihre Art zu afficieren ſelbſt beſtimmen können, ſondern beydes als beſtimmt in ihrem Vermögen gegeben, bey jedem Afficiertwerden und Afficieren vorausſetzen. Die Formen der Receptivität und Spontaneität ſind alſo Gegenſtände, durch welche das Afficiertwerden der Receptivität von auſſen und von innen und folglich auch alle äuſſere und innere Erfahrung allein möglich iſt; ihre reinen Vorſtellungen hängen alſo ihren Gegenſtänden nach ſchlechterdings von keiner Erfahrung ab; obwohl ſie als wirkliche Vorſtellungen in Rückſicht auf das Afficiertwerden durch die Spontaneität, das zu ihren Entſtehen als Vorſtellungen *a priori*, von der *inneren*, und in Rückſicht auf den objektiven Stoff, der zur Wirklichkeit der Vorſtellungen *a poſteriori*, die ihnen vorhergegangen ſeyn müſſen (S. §. XXVIII.), unentbehrlich iſt, auch von der *äuſſern Erfahrung* abhängen.

Der ſcharfſinnige *Plattner* hat (§. 82 der ä. A. der *Aphor.*) über die Art wie ſich das *Leibnitziſche* und das *Lockiſche* Syſtem über den *Urſprung der Vorſtellungen* vereinigen lieſſe, etwas ſehr treffendes geſagt *). „*Locke* geſteht Grundbeſtimmungen

*) Aber in der neuen Ausgabe aus der Abhandlung, *Von der Streitigkeit über die angebohrnen Begriffe*, wir wiſſen nicht warum? weggelaſſen.

mungen in der Seele zu, welche die Seele fähig machen, die nothwendigen Wahrheiten zu *empfinden*" (soll doch wohl heissen, sich der Nothwendigkeit gewisser Urtheile bewusst zu werden?) „*Leibnitz* will Ideen, aber doch ohne Ideenbilder. — „Vielleicht sind Leibnitzens Ideen, ohne Ideen-„bilder, nichts anderes als Lockes Grundbestim-„mungen." Ich unterschreibe sehr gerne diese Vermuthung, die für mich noch mehr als Vermuthung ist. Denn zuverlässig haben die beyden genannten grossen Männer *Wahrheit* und nur aus verschiedenen *Gesichtspunkten* gesehen. Aber eben so gewiss haben beyde diese Wahrheit *jeder nur* aus verschiedenen Gesichtspunkten, und folglich jeder *einseitig* gesehen. Leibnitz bestand darauf, dass jene *à priori* im Gemüthe vorhandenen Grundbestimmungen *Vorstellungen* wären, weil er in der Vorstellung überhaupt den Stoff nicht genug von der Form unterschied; und alles was im Gemüth vorgeht, Vorstellung nannte. Locke hingegen bestand darauf, dass die Erkenntniss jener Grundbestimmungen schlechterdings von der Erfahrung, dem äussern und inneren Afficiertseyn abhienge, weil er den Stoff in der Vorstellung nicht genug von den von der Vorstellung unterschiedenen Gegenständen unterschied, und sich daher nicht denken konnte: wie der Stoff von den Vorstellungen jener Grundbestimmungen, vor aller Vorstellung, und folglich vor seinen in der wirklichen Vorstellung vorkommenden Gegenständen, das heisst, bevor jene Grundbestimmungen die Receptivität afficiert hätten, im Gemüthe bestimmt vorhanden seyn konnte. Beyde Philosophen konnten sich, da sie ihren Begriff von Vorstellung

nicht aufs reine gebracht haben, über die unstreitige Wahrheit, die jeder von ihnen im Auge hatte, einander nicht verständigen. In der Vorstellung überhaupt ist etwas von aller Erfahrung unabhängiges, wofür *Leibnitz*, und etwas von derselben abhängiges, wofür *Locke* sich erklärte; aber wie hätten sie darüber einig werden sollen, worin das von der Erfahrung abhängige, und das unabhängige bestünde, da sie beyde zu untersuchen vernachlässigten, was zur *blossen Vorstellung überhaupt* von der sie keinen bestimmten Begriff hatten, gehörte. Aus dem von mir bestimmten und bisher entwickelten Begriff der Vorstellung und des Vorstellungsvermögens ergiebt sichs einleuchtend genug: *Dass es weder angebohrne Vorstellungen gebe, noch dass alle Vorstellungen ohne Unterschied in dem Sinne Erfahrung voraussetzen, als ob der Stoff von allen lediglich durchs Afficiertseyn überhaupt oder gar durchs Afficiertseyn von aussen bestimmt seyn müsste.*

So wie sich die Beschaffenheit des Vorstellungsvermögens überhaupt nur durch den durchgängig bestimmten Begriff der blossen Vorstellung überhaupt entdecken läst; so können das *sinnliche*, das *verständige*, und das *vernünftige* Vorstellungsvermögen, oder *Sinnlichkeit*, *Verstand* und *Vernunft*, nur aus den blossen Vorstellungen der Sinnlichkeit des Verstandes und der Vernunft erkannt werden. Wir werden also in den Theorien der besondern Vorstellungsvermögen, die Bedeutungen

der Worte Empfindung, Gedanken, Anſchauung, Begriff und Idee im *ſtrengſten Sinne* zu beſtimmen haben. Da aber alle dieſe Benennungen auch der Vorſtellung überhaupt in gewiſſen Rückſichten, ob zwar nur in weiterer Bedeutung, beygelegt werden; ſo müſſen in der Theorie des Vorſtellungsvermögens überhaupt, dieſe Rückſichten angegeben, und durch eine beſtimmte Aufſtellung der weiteren Bedeutungen jener Worte, die Gründe ſowohl, als die Gränzen jenes Sprachgebrauches erörtert werden.

§. XXXIII.

In wieferne in der Vorſtellung überhaupt ein Afficiertwerden der Receptivität vorkommen muſs, das Afficiertwerden überhaupt aber, (die Veränderung, bey der ſich das Gemüth leidend verhält,) *Empfindung* heiſst, in ſoferne heiſst die Vorſtellung überhaupt *Empfindung* in weiterer Bedeutung des Wortes.

Bey dem unentwickelten Begriffe von der Vorſtellung überhaupt blieb zwar der Antheil des *Afficiertwerdens* an der Vorſtellung überhaupt nicht ganz verkannt, aber er wurde von den *Senſualphiloſophen*, welchen alle Vorſtellungen bloſſe Empfindungen waren, viel zu groſs, und von den *Intellektualphiloſophen*, welche das Afficiertwerden für bloſſe Gelegenheitsurſache der von der *Kraft* der Seele hervorgebrachten Vorſtellungen anſahen, viel zu klein angegeben.

In wieferne das Vermögen des Empfindens, (afficiert zu werden) *Sinnlichkeit* in weiterer Bedeutung des Wortes heiſst, in ſoferne kömmt jedem Vorſtellungsvermögen überhaupt *Sinnlichkeit* zu; und die Sinnlichkeit in dieſem Verſtande erniedriget den Menſchen ſo wenig zum Thiere herab, daſs ſie ihm vielmehr mit dem höchſten aller erſchaffenen Geiſter gemein ſeyn muſs.

§. XXXIV.

In wieferne in der Vorſtellung überhaupt eine Handlung der Spontaneität vorkommen muſs, die Handlung des Gemüths aber ein *Denken*, und ihre Wirkung *Gedanke* in weiterer Bedeutung heiſst, in ſoferne heiſst die Vorſtellung überhaupt *Gedanke* in weiterer Bedeutung.

Bey dem unentwickelten Begriffe von der Vorſtellung überhaupt, blieb zwar der Antheil der Spontaneität an der Vorſtellung nicht ganz verkannt; aber er wurde von den *Intellektualphiloſophen* zu groſs, und von den *Senſualphiloſophen* viel zu klein angegeben; indem die einen das ganze Vorſtellungsvermögen in wieferne es im Subjekte gegründet iſt, in lauter Thätigkeit, die andern aber ſeine Thätigkeit in einer bloſſen *Reaktion* auf den Eindruck beſtehen lieſſen.

In wieferne das thätige Vermögen, von dem ſich leidend verhaltenden und mit dem Namen der *Sinnlichkeit* bezeichneten Vermögen unter-

ſchieden

ſchieden wird, heiſst es auch das *intellektuelle Vermögen*, oder der *Verſtand* in weiterer Bedeutung; der alſo in jeden Vorſtellungsvermögen, auch dem Thieriſchen vorhanden ſeyn muſs. Der Stoff jeder Vorſtellung wird *empfunden*, die Form *gedacht*.

§. XXXV.

In wieferne die Vorſtellung überhaupt ihrem Stoffe nach ein Mannigfaltiges enthalten muſs, und durch dieſes Mannigfaltige in ihr das Objekt dem Subjekte repräſentiert wird, in ſoferne heiſst ſie *Anſchauung* in weiterer Bedeutung.

Das Auge ſchaut an, wenn es von der Geſtalt eines ſichtbaren Gegenſtandes afficiert, dieſelbe dem Gemüthe vergegenwärtiget. Auf ähnliche Weiſe wird durch das die Receptivität afficierende und dem Gegenſtande entſprechende Mannigfaltige der Vorſtellung der Gegenſtand, oder vielmehr dasjenige vom Gegenſtande, was dem Gemüthe durchs Afficieren gegeben iſt, und die Form der Vorſtellung annehmen konnte, und durch daſſelbe der Gegenſtand vergegenwärtiget.

§. XXXVI.

In wieferne die Vorſtellung überhaupt ihrer Form nach ein Mannigfaltiges in ſich *begriffen* (zuſammengenommen, auf Einheit gebracht)

gebracht) enthält, in ſoferne heiſst ſie *Begriff* in weiterer Bedeutung.

Das Wort *Begriff* charakteriſiert die Veränderung im Gemüthe, wodurch eine Vorſtellung ihrer Form nach entſteht, ſo beſtimmt, daſs man daſſelbe unter die auffallendſten Beyſpiele der vielen lehrreichen, und von den Philoſophen bisher vernachläſſigten Winke anſehen kann, welche der menſchliche Geiſt über die wahre *Beſchaffenheit* ſeines *Wirkens* auch ſchon an dem bloſſen Gepräge ſeiner Gedankenzeichen gegeben hat. Aber keiner der verſchiedenen für die Vorſtellung überhaupt (in wieferne dieſelbe aus verſchiedenen Geſichtspunkten angeſehen wird) durch den Sprachgebrauch beſtimmten Worte, wurde zumal von den *Leibnitzianern* mehr gemiſsbraucht, als das Wort *Begriff;* welches von ihnen gemeiniglich für Vorſtellung überhaupt ohne alle Einſchränkung gebraucht wurde, wie ſich auch wohl nicht anders von Philoſophen vermuthen läſst, welche das Vorſtellen als eine bloſſe Handlung einer *Kraft* und die Vorſtellung als *Wirkung* derſelben anzuſehen gewohnt waren.

§. XXXVII.

In wieferne die Vorſtellung überhaupt als bloſſe Vorſtellung von allem was Gegenſtand derſelben iſt, verſchieden, und nicht auſſer dem Vorſtellenden vorhanden iſt, in ſoferne

soferne heisst die Vorstellung überhaupt *Idee* in weiterer Bedeutung.

Das Wort *Idee* wird so sehr ohne alle Einschränkung für Vorstellung überhaupt gebraucht, dass es mir wohl nicht an Lesern fehlen wird, welche die eben von mir angegebene Bestimmung seiner weitern Bedeutung für willkührlich erklären dürften. Allein diese belieben zu bedenken, dass es für den Philosophen durchaus keine völlig gleichbedeutenden Worte (*Synonyma*) geben könne, und dass sich der eigentliche Sinn, in welchem das Wort *Idee* die Vorstellung überhaupt zu bezeichnen durch den Sprachgebrauch bestimmt ist, bey aller Vernachlässigung, die derselbe auch von unsren besten Schriftstellern erfahren hat, gleichwohl bis auf den heutigen Tag erhalten habe, und bey vielen Gelegenheiten sich deutlich genug offenbare. Das Wort *Idee* wird vorzugsweise dann gebraucht, wenn man die blosse Vorstellung den *Sachen* entgegensetzt, und damit etwas blos im Gemüthe befindliches andeuten will. So sagt man: „Diess ist nur noch Idee;“ — „Eine Idee realisieren;“ „Die Ideenwelt u. s. w.“ Endlich wird die von mir hier aufgestellte *weitere* Bedeutung des Wortes *Idee*, durch die in der Folge zu bestimmende *Engere* (mit welcher bey jedem Worte die Weitere übereinstimmen muss) gegen alle Bedenklichkeiten gesichert werden.

Und so wäre dann der Sprachgebrauch, der die Worte *Empfindung*, *Gedanke*, *Anschauung*, *Begriff* und *Idee* nicht selten für die Vorstellung über-

überhaupt zu gebrauchen erlaubt, ja zuweilen dazu genöthiget iſt, einerſeits gerechtfertiget, andererſeits aber in die Gränzen zurückegewieſen, die nicht überſchritten werden dürfen, wenn nicht Verwirrung der Begriffe und Vieldeutigkeit des Ausdrucks entſtehen ſoll. Wenn z. B. das Wort Idee in ſeiner weitern Bedeutung, die *bloſſe* Vorſtellung überhaupt ſehr richtig bezeichnet, ſo wird es nicht, ohne dem philoſophiſchen Sprachgebrauch Gewalt anzuthun, bey einer ſinnlichen Vorſtellung z. B. der rothen Farbe gebraucht werden können.

DRITTES BUCH

THEORIE

DES

ERKENNTNISSVERMÖGENS

ÜBERHAUPT.

The extent of our Knowledge comes not only ſhort of the *reality* of things, but even of the *extent* of our own *Ideas;* though our Knowledge be limited to our Ideas, and cannot exceed them either in extent or perfection.

Locke's Eſſay B. IV. Ch. 3.

Drittes Buch.

Theorie des Erkenntnifsvermögens überhaupt.

§. XXXVIII.

Das *Bewufstſeyn überhaupt* beſteht aus dem Bezogenwerden der bloſſen Vorſtellung auf das Objekt und Subjekt; und iſt von jeder Vorſtellung überhaupt unzertrennlich.

Wenn man aus dem bisher entwickelten Begriffe der *bloſſen Vorſtellung* zu demjenigen herausgeht, was zwar nicht als innere Bedingung der bloſſen Vorſtellung in ihm ſelbſt enthalten, aber doch als äuſſere Bedingung der Vorſtellung mit ihm nothwendig verknüpft iſt; ſo gelangt man auf das von der Vorſtellung unterſchiedene *Objekt* und *Subjekt*, mit deren einem die Vorſtellung durch ihren Stoff, und dem andern durch ihre Form in einem nothwendigen Verhältniſſe ſteht. Gleichwie nun der bloſſe Stoff und die bloſſe Form zu-

ſammengenommen die inneren Bedingungen der bloſſen Vorſtellung ausmachen: ſo machen die Beziehungen der bloſſen Vorſtellung aufs Objekt und Subjekt zuſammengenommen die inneren Bedingungen *des Bewuſstſeyns* aus. Man kann die bloſſe Vorſtellung, das Objekt und das Subjekt — den *Inhalt;* ihre Beziehung aber auf einander und die Art und Weiſe, wie ſie zuſammen im Bewuſstſeyn vorkommen, und daſſelbe ausmachen, — die *Form* des *Bewuſstſeyns*, nennen. Ich habe hier nur die *Form* des Bewuſstſeyns zu entwickeln.

Man hat bisher über das *Bewuſstſeyn überhaupt* eben ſo wenig und eben ſo ſchief philoſophiert, als über die bloſſe Vorſtellung überhaupt. „Was das Bewuſstſeyn heiſſe, verſteht ſich von ſelbſt; muſs jeder von ſelbſt wiſſen; lehrt das Selbſtgefühl“ waren die Ausflüchte, womit ſich unſre *Empiriker* das Denken über das Bewuſstſeyn zu erleichtern oder gar zu erſparen wuſsten. Aus ängſtlicher Beſorgniſs vor Spitzfindigkeit und Grübeley verſchloſſen andere bey der Unterſuchung dieſes wichtigen Gegenſtands das Auge des Geiſtes, um ihn durch das Betaſten mit dem Gefühle deſto beſſer kennen zu lernen. Auch die wenigen die über das Bewuſstſeyn wirklich gedacht haben, blieben nur bey gewiſſen einzelnen *Arten* des Bewuſstſeyns ſtehen, deren Eigenthümlichkeiten ſie nur ſehr ſchwankend und unbeſtimmt angeben konnten, da ſie das Bewuſstſeyn überhaupt, die *Gattung*, bey ihren Unterſuchungen ganz vorbeygegangen waren. So hat zum B. auch der ſchärfere Blick eines *Plattners* keineswegs bis zum Bewuſstſeyn überhaupt durchgedrungen. Alles was dieſer Philoſoph in den erſten Abſchnitten ſeiner

Aphoriſ-

Aphorismen über das Bewusstseyn der *Existenz* und der *Personalität* sagt, ist zwar reichhaltig an psychologischen Aufschlüssen über diese Beyden Arten des Bewustseyns, aber beantwortet so wenig die Frage: Worin besteht das Bewusstseyn überhaupt? dass es vielmehr dieselbe als schon beantwortet voraussetzt. Allein da diese Beantwortung nur eine Frucht einer vorhergegangenen, bisher ganz vernachlässigten Untersuchung seyn konnte; so ist es sehr natürlich, dass Hr. *Plattner*, so wie andere, einen sehr unrichtigen Begriff vom Bewusstseyn überhaupt voraussetzte.

Bey der bisher allgemeinherrschenden Verworrenheit des Begriffes der blossen Vorstellung fand man nichts widersprechendes darin, dass man jede Veränderung des Gemüthes Vorstellung nannte, und folglich auch das Bewusstseyn für eine Vorstellung, und zwar für die Vorstellung der Vorstellung erklärte; oder wenn man ja tiefer in die Natur des Bewusstseyns eindrang, dasselbe für die Vorstellung der Beziehung einer Vorstellung aufs vorstellende Subjekt ausgab.

Allein das Bewusstseyn überhaupt ist von der Vorstellung überhaupt so wesentlich verschieden, dass keine Art des Bewusstseyns, als Bewusstseyn, Vorstellung seyn kann. Zu jedem Bewusstseyn *gehört* Vorstellung; aber auch noch mehr als Vorstellung, nämlich das Subjekt und Objekt, die von der Vorstellung im Bewusstseyn unterschieden sind. Das *Beziehen* der blossen Vorstellung auf Objekt und Subjekt aber, Vorstellung nennen, wäre eine sehr unphilosophische Verwirrung des Sprachgebrauches, der dieses Wort demjenigen, was beym Be-

wuſstſeyn auf das Subjekt und Objekt bezogen wird, beſtimmt hat. Auch iſt das doppelte Bezogenwerden der Vorſtellung nicht nur keine Vorſtellung, ſondern wird auch in dem Bewuſstſeyn überhaupt, deſſen Form daſſelbe iſt, keineswegs *vorgeſtellt.* Das *Vorſtellen* dieſes Bezogenwerdens iſt nicht das Bezogenwerden ſelbſt; nicht das Bewuſstſeyn, ſondern ein Vorſtellen des Bewuſstſeyns; und die Vorſtellung dieſes Bezogenwerdens iſt nicht Bewuſstſeyn, ſondern Vorſtellung des Bewuſstſeyns, welche auf das Bewuſstſeyn als Gegenſtand, und auf das Subjekt bezogen, das Bewuſstſeyn des Bewuſstſeyns abgiebt. Noch weniger endlich kann das Bewuſstſeyn Vorſtellung des gegenſeitigen Verhältniſſes zwiſchen dem Subjekte an ſich, und der bloſſen Form, — dem Objekte an ſich und dem bloſſen Stoffe der Vorſtellung ſeyn, da alle dieſe vier Dinge nicht vorſtellbar ſind.

Es kann alſo unter dem Bewuſstſeyn überhaupt keine Vorſtellung, ſondern nur diejenige Veränderung des Gemüthes verſtanden werden, durch welche die bloſſe Vorſtellung aufs Objekt und Subjekt bezogen wird; eine doppelte Handlung des Subjektes, durch welche die Vorſtellung in Rückſicht ihres Stoffes dem Gegenſtande, und in Rückſicht ihrer Form dem Subjekte zugeeignet wird; eine Handlung der Spontaneität, durch welche die Vorſtellung mit dem von ihr verſchiedenen Objekte und Subjekte *verbunden* wird. Dieſes Verbinden (die eigenthümliche Handlungsweiſe der Spontaneität) äuſſert ſich beym Bewuſstſeyn auch als ein Trennen; (ein Unterſcheiden) in wieferne die Vorſtellung dadurch, daſs ſie mit dem Objekte verbunden vom Subjekte getrennt, und dadurch,

dadurch, dafs fie mit diefem verbunden, von jenem getrennt wird.

Das, *was* fich bewufst ift, heifst das *Subjekt* des Bewufstfeyns; *weffen* es fich bewufst ift, der *Gegenftand* des Bewufstfeyns. Durch das Beziehen der Vorftellung auf den Gegenftand ift fich das Subjekt *etwas* bewufst, durch das Beziehen auf das Subjekt; ift es *fich* Etwas bewufst. Dieses *Etwas* ift in jedem Bewufstfeyn der *Gegenftand des Bewufstfeyns*, aber auch zugleich in jedem der *Gegenftand* der *bloffen Vorftellung*, die mit ihm und dem Subjekte den Inhalt des Bewufstfeyns ausmacht. Das Subjekt und Objekt find in einem und eben demfelben Bewufstfeyn fo wefentlich verfchieden, dafs keines für das andere fubftituiert werden kann, ohne nicht den Unterfchied zwifchen dem doppelten Beziehen der Vorftellung, und mit demfelben das Bewufstfeyn felbft aufzuheben. Was alfo in einem Bewufstfeyn bloffes Subjekt deffelben ift, kann in foferne in eben demfeben Bewufstfeyn nicht ein Objekt des Bewufstfeyns, und folglich auch nicht der Vorftellung feyn; das heifst: das Subjekt des Bewufstfeyns kann als bloffes Subjekt des Bewufstfeyns nicht vorgeftellt werden.

Das Bewufstfeyn der Vorftellung, das Bewufstfeyn des Vorftellenden (das Selbftbewufstfeyn) und das Bewufstfeyn des Vorgeftellten verhalten fich zum Bewufstfeyn überhaupt, wie Arten zur Gattung. Sie find untereinander blos durch ihre Gegenftände unterfchieden; und was ihnen gemeinfchaftlich zukömmt, heifst das Bewufstfeyn überhaupt. 1) *Das Bewufstfeyn der Vorftellung* hat die Vorftellung felbft zum Gegenftande, die alfo dabey vorgeftellt, d. h. Gegenftand einer andern

von ihr unterschiedenen blossen Vorstellung werden muss, deren doppeltes Bezogenwerden das Bewusstseyn der Vorstellung ausmacht. Bey dieser *Art* des Bewusstseyns kömmt also Vorstellung der Vorstellung vor, die man bisher gemeiniglich auf das Bewusstseyn überhaupt ausgedehnt hat. 2) Das *Bewusstseyn des Vorstellenden* als eines solchen, das *Selbstbewusstseyn*, hat das Vorstellende selbst zum Gegenstande, das also dabey vorgestellt, das heisst Objekt einer von ihm als Subjekt und als Objekt verschiedenen blossen Vorstellung werden muss, die durch ihr Bezogenwerden das Selbstbewusstseyn, dessen Gegenstand, durch das Wort *Ich* bezeichnet wird, ausmacht. 3) Das *Bewusstseyn des Gegenstandes* hat den von der Vorstellung unterschiedenen Gegenstand zum Objekte, der also mit dem ihn von der blossen Vorstellung *unterscheidenden Merkmale* vorgestellt, das heisst, in dieser Eigenschaft Objekt einer besondern (von derjenigen durch welche er zuerst im Bewusstseyn vorkam verschiedenen) Vorstellung werden muss, deren doppeltes Bezogenwerden dann das Bewusstseyn des Gegenstandes ausmacht. Dieses Bewusstseyn des Gegenstandes muss von dem *Bewusstseyn überhaupt* sorgfältig unterschieden werden. Ungeachtet man sich in jedem Bewusstseyn, und folglich im Bewusstseyn überhaupt, nur des Gegenstandes der blossen Vorstellung bewusst ist; so ist doch nicht jeder Gegenstand jedes Bewusstseyns, ein von seiner blossen Vorstellung *als unterschieden vorgestellter*, durch eine besondere Vorstellung in diesem Unterschiede gedachter, Gegenstand, d. h. nicht jedes Bewusstseyn ist Bewusstseyn des Gegenstandes κατ᾽ ἐξοχην; obwohl man sich in jedem Bewusstseyn überhaupt eines Gegenstandes bewusst seyn

seyn muss, der aber eben so gut auch eine Vorstellung, und das Vorstellende, als der von beyden unterschiedene *Gegenstand* (der Gegenstand im strengsten Sinne) seyn kann.

In allen diesen drey Arten des Bewusstseyns (die in der Folge näher erörtert werden) ist das was ihnen gemeinschaftlich ist, was das Bewusstseyn überhaupt ausmacht, und ihnen den Namen des Bewusstseyns zuwege bringt *das Bezogenwerden der blossen Vorstellung aufs Objekt und Subjekt*, welches wir daher für die eigentliche Natur des Bewusstseyns überhaupt annehmen müssen.

Dieses Bewusstseyn überhaupt ist von der Vorstellung überhaupt unzertrennlich, und *es giebt also keine Vorstellungen ohne Bewusstseyn.* Die blosse Vorstellung, d. h. das der Receptivität gegebene, und durch Spontaneität auf Einheit gebrachte Mannigfaltige führt nur darum und nur in soferne den Namen Vorstellung, *weil* und in wieferne durch dasselbe *etwas vorgestellt wird.* Es wird aber durch dasselbe nur in soferne *etwas* vorgestellt, als dieses Produkt der afficierten Receptivität und der handelnden Spontaneität auf dasjenige, dem sein *Stoff* entspricht, d. h. den *Gegenstand*, und auf dasjenige, dem seine Form angehört, d. h. das *Subjekt, bezogen* wird. Der Stoff in der blossen Vorstellung tritt seine eigenthümliche Funktion als Repräsentant des Gegenstandes nur dann erst an, wenn er dem Subjekte das Objekt durch das Bezogenwerden der Vorstellung auf beyde vergegenwärtiget. Die blosse Vorstellung ist freylich nicht das Bewusstseyn selbst, aber sie stellt *nur im* Bewusstseyn etwas vor, und durch sie

wird *nur im* Bewufstſeyn vorgeſtellt. Denn *durch ſie* wird nur dann *etwas vorgeſtellt*, wenn ſie mit dieſem *Etwas*, dem Gegenſtande, — *ſie* ſtellt nur dann vor, wenn ſie mit dem vorſtellenden *Subjekte* verbunden wird. Unabhängig von dieſer Verknüpfung (dieſem wirklichen Zuſammenhang mit Objekt und Subjekt) heiſst ſie nur in ſoferne bloſſe Vorſtellung, in wieferne ſie etwas vom Subjekt und Objekt verſchiedenes iſt, in welchem gleichwohl die Möglichkeit des doppelten Bezogenwerdens, durch welches eigentlich etwas vorgeſtellt wird, beſtimmt vorhanden iſt; ein Etwas das als bloſſe Vorſtellung, das heiſst, in wieferne es von Objekt und Subjekt unterſchieden wird, in der Theorie des Vorſtellungsvermögens überhaupt; in wieferne es aber mehr als bloſſe Vorſtellung iſt, in ſeiner Beziehung aufs Objekt und Subjekt in der Theorie des Erkenntniſsvermögens unterſucht wird.

Ich will hier nicht die Gründe wiederholen, mit welchen *Locke* die bewuſstſeynloſen Vorſtellungen ſo glücklich beſtritten hat, und unter welchen freylich auch manche zu viel beweiſen dürften. Allein ich geſtehe, daſs ich mir mit ihm ſo wenig eine Vorſtellung ohne alles Bewuſstſeyn als einen Hungrigen ohne Empfindung des Hungers denken kann. Ich habe nur dann eine Vorſtellung, wenn mir etwas vorgeſtellt wird, oder eigentlicher, wenn *Ich* mir *etwas* vorſtelle, d. h. wenn *Ich* (das vorſtellende Subjekt) eine Vorſtellung (das Produkt einer Einwirkung auf mich und meiner Gegenwirkung) auf etwas (den Gegenſtand) und dieſes Etwas durch jenes Produkt auf mich beziehe. Eine Vorſtellung die *ich nicht* habe, und die *mir nichts* vorſtellt iſt keine Vorſtellung.

Die

Die Gründe, die man bisher für die Möglichkeit und Wirklichkeit bewußtseynloser Vorstellungen anführte, sind alle aus dem unbestimmten Begriffe der Vorstellung überhaupt, und dem mit demselben zusammenhangenden unrichtigen Begriff der vorstellenden *Kraft* hergenommen. „Kraft, sagen z. B. die *Leibnitzianer* kann nie ohne Wirkung seyn, und die Wirkung der vorstellenden Kraft ist Vorstellung; nun ist die Seele öfters ohne Bewußtseyn; sie muß also Vorstellungen ohne Bewußtseyn haben.“ Allein, wie schon öfter gezeigt worden wird in dem Begriffe der *Kraft* das Subjekt des Vorstellungsvermögens, mit der Substanz dieses Subjektes verwechselt. Die *Thätigkeit* des vorstellenden Subjektes (worin auch immer die Substanz desselben bestehen mag) macht nur mit der *Empfänglichkeit* zusammengenommen das Wesen des Vorstellungsvermögens (nicht der Substanz welche vorstellt) aus. Die Thätigkeit des Vorstellungsvermögens aber, *die nicht unabhängig von der Empfänglichkeit* handeln kann, äussert sich nur dann, wenn die Empfänglichkeit afficiert wird.

Wenn man, wie bisher sehr oft der Fall war, alles was im Gemüthe vorgeht ohne Unterschied Vorstellung nennen will, so giebt es freylich mehr Vorstellungen *ohne* als *mit* Bewußtseyn. Man hat alles was im Gemüthe vor einer Vorstellung vorhergeht, alles was auf sie folgt, Vorstellung genannt. Als ob die Anstalten zu einem Werke, und die Folgen desselben das Werk selbst heissen könnten? Oder müssen die Anstalten und Wirkungen der Vorstellung darum Vorstellungen heissen, weil sie selbst wieder zum Theil vorgestellt werden? Aber ist dann das, was vorgestellt werden kann,

vorgestellt wird (der Gegenstand einer Vorstellung) darum eine Vorstellung? Ist das Afficiertwerden, das Verbinden des Mannigfaltigen bey der Vorstellung überhaupt, beym Urtheile, beym Vernunftschlusse eine Vorstellung, weil es auch vorgestellt werden kann? O, so ist es nicht das Gemüth, sondern die Vorstellung ist es, die aus Vorstellungen, Vorstellungen erzeugt.

Herr *Plattner*, welcher die bewusstseynlosen Vorstellungen ausdrücklich behauptet*), findet hierin nichts ungereimtes; denn er lehrt sogar nach *Leibnitzen*, „dass die bewusstseynlosen Vorstellungen auf der einen Seite Wirkungen, auf der andern Ursachen der bewussten Vorstellungen wären." §. 36. Meynt er zwar, dass „bewusstseynlose Vorstellungen der gemeinsten Erfahrung entgegen scheinen." Allein §. 49. glaubt er, „dass die allerersten sinnlichen Ideen (Vorstellungen) des neugebohrnen Kindes ohne Bewusstseyn wären," und §. 59. „das Bewusstseyn der Person verliere sich öfters beym tiefen Nachdenken." In Rücksicht auf die letztere Erscheinung glaube ich sogar, dass sich auch das Bewusstseyn der *Existenz* dabey verlieren könne. Aber ich kann aus den oben angegebenen Gründen weder das bewusstseynlose Afficiertwerden des Kindes, noch das bewusstseynlose Anstrengen des in seinen Spekulationen sich verlierenden Forschers ein *Vorstellen* nennen, ohne die Bedeutung eines so wichtigen Wortes zu verwirren. Aus den Afficiertwerden des Kindes, und aus der Anstrengung des Denkers entsteht nur dann wirkliche Vorstellung, wenn der der Receptivität

*) Philosophische Aphorismen n. A. §. 63. 65.

tät des einen gegebene Stoff *aufgefasst*, und der von dem andern zu einer neuen Vorstellung aufgesuchte Stoff *gefunden*, und die blosse Vorstellung beyder auf ihren Gegenstand bezogen wird.

Endlich mussten sich die bewusstseynlosen Vorstellungen bey der bisherigen Art zu Philosophieren auch darum so sehr anhäufen, weil man das *Bewusstseyn überhaupt*, das man nie untersucht hatte, mit dem *klaren*, oft auch sogar mit dem *deutlichen* Bewusstseyn verwechselte. Es giebt Vorstellungen ohne klares Bewusstseyn. Ist es nun nicht ausgemacht, wodurch sich das klare Bewusstseyn von dem Bewusstseyn überhaupt unterscheide, so ist nichts natürlicher, als dass man den Mangel des klaren Bewusstseyns für Mangel des Bewusstseyns überhaupt ansehe. Ein auffallender Beweis, dass diese Verwechslung wirklich bisher gewöhnlich war, liegt in dem Umstande, dass man das Bewusstseyn entweder für nichts als eine blosse Vorstellung der Vorstellung hielt, oder doch wenigstens die Vorstellung der Vorstellung für einen *jeden* Bewusstseyn wesentlichen Bestandtheil ansah; welches, wie sich bald genug ergeben wird, nur von dem klaren Bewusstseyn gelten kann.

§. XXXIX.

Das Bewusstseyn überhaupt ist *klar*, in wieferne dasselbe Bewusstseyn der Vorstellung ist.

Die *drey* Arten des Bewusstseyns überhaupt sind Bewusstseyn der Vorstellung, des Subjektes, und des Objektes. Wir wollen also die Klarheit des

des Bewuſstſeyns überhaupt, in der Klarheit dieſer drey Arten aufſuchen. Das *Bewuſstſeyn der Vorſtellung* iſt klar; in wieferne ſich das Gemüth bey demſelben keines andern Gegenſtandes als ſeiner eigenen Vorſtellung bewuſst iſt. Das Bewuſstſeyn des Subjektes (*das Selbſtbewuſstſeyn*) iſt klar, in wieferne ſich das Gemüth auſſer ſeiner Selbſt auch noch der Vorſtellung bewuſst iſt, durch welche es ſich ſelbſt vorſtellt. Das Bewuſstſeyn *des Objektes* iſt klar, in wieferne ſich das Gemüth auſſer dem Bewuſstſeyn des Gegenſtandes auch noch der bloſſen Vorſtellung deſſelben bewuſst iſt. In allen dieſen Fällen beſteht die Klarheit des Bewuſstſeyns überhaupt, lediglich im *Bewuſstſeyn der Vorſtellung*. Da nun jedes Bewuſstſeyn im Beziehen der bloſſen Vorſtellung aufs Objekt und Subjekt beſteht, ſo muſs beym klaren Bewuſstſeyn überhaupt, deſſen Objekt immer eine Vorſtellung iſt, dieſe Vorſtellung ſelbſt durch eine andere von ihr (als dem Gegenſtande) unterſchiedene Vorſtellung vorgeſtellt werden. Beym klaren Bewuſstſeyn kommt alſo nothwendig Vorſtellung der Vorſtellung vor. Dieſs iſt der Grund warum bey der Art von Bewuſstſeyn, die *klares Bewuſstſeyn des Gegenſtandes* heiſst, die Unterſcheidung zwiſchen bloſſer Vorſtellung und Objekt nicht blos vom Gemüthe vorgenommen (denn dieſs geſchieht bey jedem Bewuſstſeyn überhaupt) ſondern die bloſſe vom Gegenſtande *unterſchiedene* Vorſtellung auch *vorgeſtellt* wird, und man alſo bey dieſem Bewuſstſeyn nicht nur die Vorſtellung vom Gegenſtand unterſcheidet, ſondern auch beyde in beſondern Vorſtellungen *unterſchieden* vorſtellt.

In wieferne eine Vorſtellung Objekt des Bewuſstſeyns, und folglich ſelbſt vorgeſtellt wird, d. h.

h. einer von ihr verschiedenen Vorstellung als bloßser Gegenstand entsprechen muss, in soferne fällt ihr *Bezogenwerden* aufs Objekt, durch welches sie dem Gemüthe etwas von ihr verschiedenes, ihren Gegenstand, vorhielt, ganz weg; und es bleibt von ihr nichts übrig als das Afficiertseyn der Receptivität, und das Produkt der Spontaneität, d. h. dasjenige, was an ihr blosse *Veränderung des Gemüthes* ist. Sie stellt nichts mehr dem Gemüthe vor, sondern wird nun selbst vorgestellt. Sie wird nicht mehr auf ihren Gegenstand bezogen, hört *in soferne* auf wirkliche Vorstellung zu seyn, und ist blos diejenige Veränderung im Gemüthe, die den Namen der blossen Vorstellung, nur in Rücksicht auf die durch sie mögliche Vergegenwärtigung des Gegenstandes führt. Das Bewusstseyn der blossen Vorstellung ist also im strengsten Sinne Bewusstseyn der bey einer Vorstellung vorgehenden Veränderung des Gemüthes.

§. XL.

Das Bewusstseyn überhaupt ist *deutlich* in wieferne es Bewusstseyn des vorstellenden Subjektes, als des vorstellenden, d. h. *Selbstbewusstseyn*, ist.

Das Bewusstseyn *der Vorstellung* ist deutlich, in wieferne das Gemüth sich neben der Vorstellung auch noch seiner Selbst als des Vorstellenden, — das Bewusstseyn des *Gegenstandes*, in wieferne das Gemüth neben dem Gegenstand auch noch seiner selbst, — und das *Selbstbewusstseyn* ist deutlich in wiefern das Gemüth dabey sich keines andern Gegenstandes ausser seiner selbst bewusst ist.

In

In allen diesen Fällen, unter welchen alle möglichen Arten des Bewusstseyns, begriffen sind, besteht die Deutlichkeit des Bewusstseyns überhaupt im *Selbstbewusstseyn.*

Beym Selbstbewusstseyn wird das vorstellende Subjekt als das *Vorstellende* vorgestellt; das heisst, das Vorstellende wird *Objekt* einer Vorstellung, die in Rücksicht ihres Stoffes auf dasselbe als *Objekt,* in Rücksicht ihrer Form aber auf ebendasselbe als *Subjekt* bezogen wird. Das Objekt dieses Bewusstseyns ist also zwar das vorstellende Subjekt, aber nur in der Eigenschaft des *Vorstellenden.* Das blosse, von dem Prädikat des vorstellenden unterschiedene, Subjekt, ist in diesem Bewusstseyn auch *nur Subjekt* desselben, und es wird folglich zwar *ihm* vorgestellt, aber dasselbe *an sich* kann nicht vorgestellt, es kann nicht sich selbst *Objekt* werden. Alles was *von ihm* und wodurch es sich selbst *Objekt* werden kann ist blos *sein Vorstellen,* um dessenwillen es das Vorstellende heisst.

Das vorstellende Subjekt kann also nur in soferne Objekt einer seiner Vorstellungen werden, als es sich als *vorstellend* vorstellen kann. Diess ist ihm aber nur in soferne möglich, als es sich das blosse *Vorstellen* selbst wieder vorzustellen vermag, d. h. als es sich die Merkmale wodurch sich das blosse Vorstellen, von allem was nicht Vorstellen ist, auszeichnet, als es sich dasjenige was dem blossen Vorstellen eigenthümlich ist, die Prädikate des blossen Vorstellungsvermögens, die Formen der Receptivität und der Spontaneität, *vorstellen* kann. Die Möglichkeit des Selbstbewusstseyns hängt also in soferne von der Möglichkeit der Vorstellungen

jener beyden Formen ab, deren Stoff *a priori* im Gemüthe bestimmt ist.

Allein das Selbstbewusstseyn enthält nicht blos die Vorstellung des *Vorstellenden*, sondern des Vorstellenden, *welches* in demselben vorstellt, d. h. beym Selbstbewusstseyn wird das Objekt des Bewusstseyns als Identisch mit dem Subjekte vorgestellt. Wie ist diese *Identität* bey dem Unterschiede zwischen Objekt und Subjekt, der dem Bewusstseyn wesentlich ist, in einem und ebendemselben Bewusstseyn, möglich? Ich denke auf folgende Weise. Der *Stoff* der blossen Vorstellung, deren Objekt das Vorstellende ist, kann und muss in zweyerley Rücksichten angesehen werden, *erstens* in wieferne er (seiner eigenthümlichen Beschaffenheit nach) in seinen Gegenständen, den Formen der Receptivität und Spontaneität, *a priori* im *Vorstellungsvermögen* bestimmt ist; und *zweytens* in wieferne er *in* der Vorstellung, deren Inhalt er ausmacht, durch das *Afficiertwerden* der Receptivität, welches zu jeder Vorstellung gehört, bestimmt werden muss. Dieses Afficiertwerden kann bey einer Vorstellung, die nur die *a priori* im Gemüth vorhandnen Formen vorstellt, durch *nichts ausser* dem Vorstellungsvermögen, sondern muss durch die Thätigkeit des Vorstellungsvermögens selbst geschehen. In wieferne nun der Stoff zur Vorstellung des Vorstellenden in den Formen der Receptivität und Spontaneität *a priori* im Gemüthe bestimmt, und zwar demselben *gegeben*, und nicht von ihm hervorgebracht ist; in soferne wird das Gemüth durch dieses *gegebene* (dem Stoff) sich selbst *Objekt*. In wieferne aber dieser *a priori* im Vermögen bestimmte Stoff, durch *eine Handlung*

der

der Spontaneität als wirklicher Stoff in einer besondern Vorstellung bestimmt (die Wirklichkeit dieses Stoffes *in* der Vorstellung durch die Handlung des Subjektes hervorgebracht) wird; in soferne stellt diese Vorstellung an dem als vorstellend vorgestellten Objekte, auch das Subjekt in der Eigenschaft als Objekt vor; das Subjekt sage ich, dem der Stoff der Vorstellung, sowohl in wieferne er *a priori* im *Vorstellungsvermögen*, als auch in wieferne er *a posteriori* in der *wirklichen Vorstellung* bestimmt ist, *einzig* angehört.

Und hier glaube ich die Grundlinien zur eigentlichen Entstehungsgeschichte der wichtigen Vorstellung des *Ichs* angegeben zu haben. Unter dem *Ich* wird das vorstellende Subjekt, in wieferne es *Objekt des Bewusstseyns* ist, verstanden. Der Weg vom dunkeln Bewusstseyn eines Gegenstandes, von welchem alles Bewusstseyn ausgeht, zum deutlichen Selbstbewusstseyn geht durch das *klare* Bewusstseyn *der Vorstellung*, die vorher in ihrem Unterschiede vom Gegenstande vorgestellt werden muss, bevor das Vorstellende in seinem Unterschiede von der Vorstellung vorgestellt werden kann. Das Gemüth muss sich vorher das *blosse Vorstellen* vorgestellt haben, bevor es sich selbst unter dem Prädikate des *Vorstellenden* denken kann. Das Gemüth unterscheidet sich als das Empfangende des Stoffes und das Hervorbringende der Form von der Vorstellung, d. h. von dem, woran sich dieses Empfangen und Hervorbringen äussert, und aus welchem es die Prädikate entlehnt, unter welchem allein es sich selbst *Objekt* werden kann, Prädikate die ihm nur in seinem blossen Vorstellungsvermögen gegeben seyn, und

nur

nur *a priori* vorgeftellt werden können. Folgender Paragraph bedarf alfo wohl keines weitern Beweifes.

§. XLI.

Die Vorftellung des Ichs und das Selbftbewufstfeyn ift nur durch die Vorftellungen *a priori* von den Formen der Receptivität und Spontaneität möglich.

Ich follte wohl kaum den Einwurf von irgend einem meiner Lefer vermuthen: „das Selbftbewufstfeyn müffe diefer Behauptung zufolge *vor* meiner Theorie, die diefe Vorftellungen zuerft beftimmt aufgeftellt hat, unmöglich gewefen feyn." Allein von manchem unfrer berühmteften Philofophen find gegen manche weit weniger auffallende Behauptungen des Verf. der *Kritik der Vernunft* noch weit weniger zu erwartende Einwürfe vorgebracht worden. Ich frage alfo den Lefer, der mir wirklich diefe Bedenklichkeit entgegenfetzen follte: Ob er die Vorftellung von was immer für einem Individuum ohne das in ihr enthaltene und durch fie nebft andern vorgeftellte Merkmal der *Subftanz* für möglich halte? Gleichwohl ftreiten die Philofophen bis auf den heutigen Tag über den beftimmten Begriff diefes Merkmals, das der gemeine Mann und jeder Philofoph bey den wenigften ihrer wirklichen Vorftellungen entbehren können. So haben die Lichtftrahlen immer den Grund der Farben enthalten, auch bevor fie *Newton* in feiner Theorie des Lichtes in diefer Eigenfchaft aufgeftellt hat. Oder begreift irgend einer meiner Lefer, wie das Subjekt des Gemüthes fich als das *Vorftellende* vorftellen könne, ohne von

demjenigen was zur bloſſen Vorſtellung als Vorſtellung gehört, was dem Subjekte bey jeder Vorſtellung allein eigenthümlich iſt, und daſſelbe von dem auſſer ihm befindlichen unterſcheidet, Vorſtellungen zu beſitzen?

Da das Subjekt ſich nicht als bloſſes Subjekt, ſondern nur als Objekt vorſtellen kann, und es hierzu kein anderes Prädikat als das des *Vorſtellenden* hat, ſo begreift es ſich leicht, daſs das Subjekt, in wieferne es auſſer dem logiſchen Subſtratum des Prädikates *vorſtellend* noch etwas anders ſeyn ſoll (als Subſtanz) ſich ſelbſt ewig unbegreiflich bleiben müſſe. Das *Ich* iſt ſich, in wieferne darunter mehr als das bloſſe Vorſtellende gedacht werden ſoll, in den Eigenſchaften, die ihm als Subſtanz zukommen, ein natürliches Geheimniſs. Aber deſto begreiflicher iſt es ſich, in ſeinem *groſſen Prädikate* dem *Vorſtellungsvermögen*, das den Schlüſſel zur ganzen Erkenntniſs ſeiner ſelbſt, und alles auſſer ihm Erkennbaren enthält; aber freylich bisher ſo viel als ganz verkannt war.

In wieferne ſich in der *Theorie der Vernunft* zeigen wird, daſs jede reine Vorſtellung *a priori* als ſolche nur durch Vernunft möglich iſt, in ſoferne wird ſichs dann deutlich begreifen laſſen, daſs, und warum die Vorſtellung des *Ichs* von der das Bewuſstſeyn der *Perſönlichkeit* abhängt, ein ausſchlieſſender Vorzug der vernünftigen Weſen iſt.

Man hat bisher das hier erörterte *deutliche* Bewuſstſeyn, ſo wie das *klare* mit dem *Bewuſstſeyn überhaupt* verwechſelt, und wo man das erſtere nicht antraf, auch das letztere nicht anerkennen wollen. Man läugnete die Unterſcheidung der Vorſtellung vom

vom Objekte und Subjekte, ſo oft Objekt und Subjekt nicht in beſondern Vorſtellungen *vorgeſtellt* wurden; und damit auch für alle dieſe Fälle das Bewuſstſeyn. Als ob jene Unterſcheidung nicht wirklich im Gemüthe vor ſich gehen könnte, ohne immer *vorgeſtellt* zu werden? als ob ſie nicht ſogar jeder ihrer Vorſtellungen vorhergehen müſste? als ob jedes Bewuſstſeyn klar, jedes deutlich ſeyn müſste, um den Namen Bewuſstſeyn zu verdienen? Gleichwohl wuſste man ſo gut, und wiederholte ſichs ſo oft, daſs im Gemüthe ſo manches vorgienge, wovon man keine Vorſtellung hätte. Allein die beſtellten Lehrer der Philoſophie, waren einmal gewohnt die Seele für eine *Subſtanz* anzuſehen, in der jede Veränderung eine Vorſtellung heiſſen müſste. Und man fand in dieſem vielbedeutenden Miſsbrauch dieſes Wortes um ſo weniger etwas ungereimtes, je weniger man ſich um den Begriff der bloſſen Vorſtellung bekümmerte. Fragte man ſich: was iſt Vorſtellung? ſo hieſs es — Eine Veränderung im Gemüthe. Was iſt das Gemüth? — Die vorſtellende Subſtanz. — Was iſt die vorſtellende Subſtanz? — Ein einfaches vorſtellendes Weſen? Und kam man endlich wieder auf die Vorſtellung zurück; ſo wurde die *erſte* Antwort wieder hervorgeſucht. Ohne die wohlthätige Dazwiſchenkunft der *Materialiſten* und *Skeptiker*, welche von Zeit zu Zeit darauf aufmerkſam machten, daſs zu einer Vorſtellung, wohl noch etwas von der unbekannten *vorſtellenden Kraft* verſchiedenes gehören dürfte, würden die *Schulphiloſophen* wohl nie aus dem unphiloſophiſchen Cirkel, in welchem ſich ihre Kenntniſs des Vorſtellungsvermögens ſo bequem herumdrehte, herausgekommen ſeyn. Allein da man ſich mit den

Materialiſten und Skeptikern, weit entfernt von ihnen etwas lernen zu wollen, nur in ſoferne abgab, als man ſie *widerlegen* zu müſſen glaubte; ſo blieb es im Ganzen genommen immer beym Alten; und man vertheidigte ſeine vorſtellende *Subſtanz* in dem Beſitze ihrer nicht vorſtellbaren Subſtanzialität, und ihrer bewuſstſeynloſen Vorſtellungen bis auf den heutigen Tag; in dem Beſitze von Vorſtellungen die nichts vorſtellen; oder welche zwar vorſtellen, aber nicht dem Gemüthe; vorſtellen aber keinen Gegenſtand!!

§. XLII.

Das Bewuſstſeyn des Gegenſtandes heiſst *Erkenntniſs überhaupt*, in wieferne bey demſelben die Vorſtellung auf den beſtimmten Gegenſtand bezogen wird.

Alles Erkennen iſt ein Vorſtellen, aber nicht alles Vorſtellen iſt Erkennen; ſondern nur dasjenige, bey welchem die Vorſtellung auf den beſtimmten Gegenſtand *bezogen* wird. Ich ſage *bezogen wird;* nicht: ſich *bezieht*. Iede Vorſtellung bezieht ſich ihren Inhalt nach auf einen durch dieſen Inhalt beſtimmten Gegenſtand; aber ſie wird nicht immer auf denſelben, *in wieferne er beſtimmt* iſt, bezogen. Dieſs kann nur beym Bewuſstſeyn des Gegenſtandes geſchehen; und in ſoferne iſt Erkenntniſs ohne Bewuſstſeyn unmöglich.

Der bereits oben angedeutete Unterſchied zwiſchen dem Bewuſstſeyn überhaupt (als Gattung) und dem Bewuſstſeyn des Gegenſtandes, (einer Art des Bewuſstſeyns) muſs hier genau erwogen werden.

werden. Auch beym Bewufstfeyn überhaupt wird der Gegenftand von der bloffen Vorftellung unterfchieden. Aber die Handlung *diefes* Unterfcheidens, die eigentlich in dem Verbinden der Vorftellung mit dem *Subjekte* befteht, ift keine Vorftellung. Aber beym Bewufstfeyn des Gegenftandes wird der Gegenftand nicht nur von der bloffen Vorftellung unterfchieden, fondern auch *als* unterfchieden *vorgeftellt*. Beym Bewufstfeyn überhaupt wird die Vorftellung auf den Gegenftand bezogen, der noch nicht vorgeftellt ift, aber eben dadurch vorgeftellt wird; beym Bewufstfeyn des Gegenftandes wird die Vorftellung auf den Gegenftand als Gegenftand bezogen, der eben darum fchon vorher vorgeftellt, das heifst Gegenftand feyn mufste, bevor er in diefer Eigenfchaft vorgeftellt werden konnte. Ich nenne den von der bloffen Vorftellung unterfchiedenen, und in der Eigenfchaft als Gegenftand vorgeftellten (gedachten) Gegenftand, den *im Bewufstfeyn beftimmten* Gegenftand; und das Bezogenwerden der Vorftellung auf den im Bewufstfeyn beftimmten Gegenftand *Erkenntnifs* *) überhaupt.

Der Ausdruck *beftimmter Gegenftand* führte bisher eine leidige Vieldeutigkeit mit fich, die nur durch den beftimmten Begriff der bloffen Vorftellung

 lung

*) Das Bewufstfeyn des Gegenftandes heifst alfo auch nur in Rückficht auf das Bezogenwerden der Vorftellung auf den *Gegenftand* Erkenntnifs. In Rückficht des Bezogenwerdens auf das Subjekt heifst das Erkenntnifs Bewufstfeyn. Das klare oder deutliche Bewufstfeyn des Gegenftandes ift daher von der Klarheit und Deutlichkeit der Erkenntnifs wohl zu unterfcheiden.

lung gehoben werden konnte. *Bestimmter Gegenstand* kann erstens das *Ding an sich* heissen, in wieferne es ausser aller Vorstellung, und folglich weder durch das Afficiertwerden in der Vorstellung, noch durch eine Handlung des Gemüthes im Bewusstseyn; sondern ganz unabhängig vom Vorstellungsvermögen an sich selbst durch seine Eigenschaften und Beschaffenheiten zu dem gemacht wird, was es ist. Da die Vorstellung des Dinges an sich unmöglich ist, so ist auch alle Vorstellung des bestimmten Dinges an sich unmöglich; ungeachtet sie bisher für die eigentliche Erkenntniss galt. *Bestimmter Gegenstand* kann zweytens, der im Bewusstseyn bestimmte Gegenstand heissen; und in dieser Bedeutung habe ich diesen Ausdruck in der von mir aufgestellten Erklärung der Erkenntniss genommen. Ich unterscheide diese Bedeutung, welche ich die *engere* nenne von einer weiteren, in welcher dieser Ausdruck, *drittens*, *den* durch das Afficiertseyn in der blossen Vorstellung bestimmten Gegenstand bezeichnet.

Das Wort *Gegenstand* ist wie alle Worte, welche allgemeine Begriffe bezeichnen, ursprünglich ein metaphorischer Ausdruck, und ist von der Analogie zwischen Vorstellen und Sehen abgeleitet. Er bedeutet eigentlich dasjenige, was dem Auge beym Sehen *gegen* (über) *steht;* was demselben vorgehalten werden, sich demselben vorwerfen muss, wenn es etwas sehen soll, den *Vorwurf*, das *Objectum*. In dem richtig bestimmten Begriffe der Vorstellung muss diess Wort aufhören Metapher zu seyn, und folglich von seinen ursprünglichen Nebenbegriffen geläutert werden. Es bezeichnet dann dasjenige von der blossen Vorstellung verschiedene, dem der

Stoff

Stoff in der Vorſtellung entſpricht, und worauf die Vorſtellung in Rückſicht auf ihren Stoff bezogen wird. Da nun der Stoff einer jeden Vorſtellung nur durch das Afficiertwerden in der Vorſtellung vorkommen kann; ſo kann auch nichts vorgeſtellt (d. h. Gegenſtand einer Vorſtellung) werden, dem nicht ein durchs Afficiertwerden gegebener Stoff entſpricht; und jeder Gegenſtand muſs in ſoferne in der ihm entſprechenden Vorſtellung durchs *Afficiertwerden beſtimmt* ſeyn. Dieſe Beſtimmung des Gegenſtandes hängt alſo *erſtens* von demjenigen ab, wodurch die Receptivität afficiert wird, von der Handlung des Afficierenden; und zwar in Rückſicht des *objektiven* Stoffes von den *Dingen auſſer uns*, in Rückſicht des *ſubjektiven* aber von der Handlung der Spontaneität, in wieferne durch Sie auf die Receptivität gewirkt wird; *zweytens* von der *Beſchaffenheit* des Stoffes in der Vorſtellung, oder der Art und Weiſe *wie* die Receptivität afficiert wird, die beym objektiven Stoffe durch die Beſchaffenheit der Dinge auſſer uns, beym ſubjektiven aber durch die Beſchaffenheit des Vorſtellungsvermögens, nämlich die Formen der Receptivität und Spontaneität beſtimmt iſt. In wieferne nun der Stoff jeder Vorſtellung auf eine dieſer beyden Arten oder auf beyde zugleich beſtimmt ſeyn, jede Vorſtellung aber einen Stoff haben muſs, in ſoferne kann jede Vorſtellung in weiterer Bedeutung Vorſtellung eines beſtimmten Gegenſtandes heiſſen.

Allein die Vorſtellung, in welcher der Gegenſtand *nur* durch den ihm entſprechenden Stoff beſtimmt iſt, wird dann erſt Vorſtellung des beſtimmten Gegenſtandes in *engerer* Bedeutung; wenn ſie auf

auf den als *bestimmt vorgestellten* Gegenstand bezogen wird; und dieser, in wieferne er Gegenstand, d. h. das von der blossen Vorstellung unterschiedene *Vorgestellte* ist, Gegenstand des Bewufstseyns wird. Nur in diesem Sinne heisst er der im Bewufstseyn bestimmte Gegenstand, der Gegenstand, dessen man sich als des *vorgestellten* bewufst wird. Bey diesem Bewufstseyn muts eine besondere Vorstellung vorhanden seyn, durch die er als vorgestellt vorgestellt wird; d. h die sich auf ihn nicht unmittelbar, sondern in wieferne er bereits (durch eine andere Vorstellung) vorgestellt ist, bezieht.

Diese Vorstellung des Gegenstandes, in welcher derselbe als das vorgestellte vorgestellt (*gedacht*) wird, setzt eine andere Vorstellung voraus, in welcher er *zuerst* vorgestellt wird, und die sich auf ihn *unmittelbar* und nicht in wieferne er bereits (in einer andern Vorstellung) vorgestellt ist, bezieht (durch welche er *angeschaut* wird). Eine Vorstellung, die zwar auch auf den von der blossen Vorstellung unterschiedenen, aber nicht als unterschieden vorgestellten, Gegenstand bezogen wird. Denn die blosse Vorstellung, von welcher der vorgestellte Gegenstand unterschieden werden soll, mufs vorher im Gemüthe vorhanden seyn, wenn die Vorstellung des Vorgestellten möglich seyn soll. Sie muts als die blosse Vorstellung des Gegenstandes der Vorstellung des von ihr unterschiedenen, des bestimmten, Gegenstandes zum Grunde liegen. In ihr mufs der Gegenstand *lediglich* durch den *gegebenen Stoff* bestimmt seyn, ohne welchen keine Vorstellung entstehen, und keine sich auf einen Gegenstand beziehen kann. Sie mufs sich *unmittelbar* auf den Gegenstand beziehen

ziehen und unmittelbar auf ihn bezogen werden, weil ſie ſich durch keine andere Vorſtellung, ſondern nur durch den gegebenen Stoff auf *ihn* bezieht, der nur durch ſie erſt das *Vorgeſtellte* werden konnte; und weil folglich der Gegenſtand durch ſie zwar im Bewuſstſeyn vorgeſtellt, aber nicht in wieferne er von ihr unterſchieden iſt, ſondern unmittelbar durch ſie, vorgeſtellt wird. Sie muſs daher auch durch die *Art und Weiſe wie die Receptivität afficiert worden iſt, unmittelbar entſtanden* ſeyn, ſo daſs die Spontaneität an ihr keinen andern Antheil hatte, als daſs durch ſie an dem *gegebenen* die Form der Vorſtellung hervorgebracht wurde. Denn da in dieſer Vorſtellung der Gegenſtand lediglich durch den Stoff beſtimmt ſeyn muſs; ſo kann die Vorſtellung ſelbſt nur durch dasjenige entſtehen, wodurch der Stoff in der Vorſtellung beſtimmt iſt, das heiſst durch die Art wie die Receptivität afficiert iſt. Denn ein Stoff kann ſich von dem andern in der Vorſtellung nur dadurch unterſcheiden, daſs die Receptivität bey dem einen ſo, bey dem andern anders afficiert iſt; das heiſst durch die verſchiedene Beſchaffenheit des Afficiertſeyns.

§. XLIII.

Zur Erkenntniſs überhaupt gehört *Erſtens* eine beſondere Art von Vorſtellung, die durch die Art wie die Receptivität afficiert iſt entſteht, ſich unmittelbar auf den Gegenſtand bezieht, und *Anſchauung* in engerer Bedeutung heiſst.

Die *Anſchauung* in engerer Bedeutung verhält ſich alſo zur Vorſtellung überhaupt, wie eine Art zu

zu ihrer Gattung; jede Anschauung ist Vorstellung, aber nicht jede Vorstellung ist Anschauung. Im Begriffe der blossen Vorstellung überhaupt ist zwar bestimmt, daſs zu jeder Vorstellung in Rücksicht auf ihren Stoff ein Afficiertwerden gehöre, aber nicht daſs jede Vorstellung unmittelbar durch die Art des Afficiertwerdens *entstehe*, wie im Begriffe der *Anschauung*. Im Begriffe der Vorstellung überhaupt ist zwar bestimmt, daſs jede Vorstellung sich auf den Gegenstand, aber nicht daſs sie sich unmittelbar, wie die Anschauung auf denselben beziehen müsse. Und so viel einstweilen von der einer jeden Erkenntniſs wesentlichen Art von Vorstellung, die Anschauung heiſst.

Bey der Anschauung wird der Gegenstand nicht von der Vorstellung unterschieden vorgestellt (nicht gedacht) daher auch jedes Bewuſstseyn überhaupt in wieferne bey demselben keine andere Vorstellung als eine Anschauung vorkömmt mit Recht *dunkel* heissen kann. Denn beym blossen *Anschauen* wird nichts vorgestellt, als der Gegenstand, und zwar nur durch die unmittelbar auf ihn bezogene, und also nicht selbst wieder vorgestellte Vorstellung; in welchem Falle kein klares Bewuſstseyn (§. XXXIX.) statt finden kann. Man ist sich bey der blossen Anschauung weder der Vorstellung noch des Gegenstands *besonders* bewuſst. Es wird durch sie der Gegenstand vorgestellt, in wieferne er im Stoffe der Vorstellung bestimmt, aber nicht der Gegenstand in wiefern er als das Vorgestellte im Bewuſstseyn bestimmt (gedacht) wird. Man ist sich auch bey der Anschauung des Gegenstandes bewuſst, aber nicht in wieferne er der von der Vorstellung unterschiedene Gegenstand ist. Zu diesem

letztern

letztern Bewufstſeyn gehört alſo auſſer der Anſchauung noch eine von der Anſchauung verſchiedene Vorſtellung.

Dieſe Vorſtellung muſs den von der bloſſen Anſchauung unterſchiedenen Gegenſtand, und zwar in wieferne er bereits *vorgeſtellt* iſt, zum Gegenſtand haben. Sie kann alſo nicht unmittelbar durchs Afficiertſeyn, ſie kann nicht aus den gegebenen Stoff, ſondern ſie muſs aus der *Anſchauung entſtanden* ſeyn. Ihr unmittelbarer Stoff iſt nicht das Gegebene ſelbſt, ſondern das Gegebene, das die Form der Vorſtellung erhalten hat. Sie kann alſo nur dadurch entſtehen, daſs die *Spontaneität* das durch die Anſchauung vorhandene, und folglich vorgeſtellte Mannigfaltige *abermal* verbindet, und dadurch eine neue Vorſtellung erzeugt, die ihrem Stoffe nach ein vorgeſtelltes Mannigfaltige enthält, welches durch ihre Form *Einheit des Vorgeſtellten, objektive Einheit* erhalten hat; eine Vorſtellung, die, weil ſie das vorgeſtellte Mannigfaltige (die Merkmale des Gegenſtandes) in einer von der Verbindung des bloſſen Stoffes, (der Einheit der Vorſtellung) verſchiedenen Einheit des Vorgeſtellten, (Einheit des Gegenſtandes) zuſammenfaſst, *Begriff* in engerer Bedeutung heiſst. Der Begriff bezieht ſich nun nicht wie die Anſchauung unmittelbar auf den Gegenſtand, ſondern nur vermittelſt des nicht nur durchs Afficiertſeyn gegebenen, ſondern bereits zur Vorſtellung gewordenen Stoffes, vermittelſt der durch die Anſchauung vorgeſtellten Merkmale des Gegenſtandes, und alſo durch eine von ihm ſelbſt verſchiedene Vorſtellung, *die Anſchauung.* Und ſo ergiebt es ſich, wie der Begriff Vorſtellung des beſtimm-

bestimmten Gegenstandes in engerer Bedeutung ist. Er ist eine Vorstellung, welche das Mannigfaltige, wodurch der Gegenstand durch das Afficiertwerden in einer andern Vorstellung bestimmt war, und welches in dieser Vorstellung die Form der Vorstellung angenommen hat, das *vorgestellte Mannigfaltige*, in einer besondern von der Einheit der blossen Vorstellung, welche der Anschauung zukommt, unterschiedenen Einheit begreift, und dem Bewusstseyn vorhält.

§. XLIV.

Zur Erkenntniss überhaupt gehört *zweytens* eine besondere Art von Vorstellung, die vermittelst einer Handlung der Spontaneität entsteht, sich nur mittelbar, durch eine andere Vorstellung, auf den Gegenstand bezieht, und *Begriff* in engerer Bedeutung heisst.

Auch der Begriff ist nur eine Art von der Vorstellung als Gattung. Ieder Begriff ist eine Vorstellung, aber nicht jede Vorstellung ist ein Begriff.

Der *Begriff* und die *Anschauung*, deren Natur in der Folge noch näher beleuchtet werden soll, müssen in *einem* Bewusstseyn vorkommen, wenn Erkenntniss entstehen soll. Sie machen die Erkenntniss, das Bewusstseyn des bestimmten Gegenstandes, aus, und sind folglich die *inneren Bedingungen* jeder Erkenntniss überhaupt. Soll ein Bewusstseyn des bestimmten Gegenstandes vorhanden seyn, so muss der Gegenstand, *erstens* in der blossen Vorstellung, und *zweytens* im Bewusstseyn bestimmt seyn. *In der blossen Vorstellung*, vermöge des

des durchs Afficiertseyn gegebenen Stoffes, der in wieferne er durch die Spontaneität die blosse Form der Vorstellung erhalten hat, eine Vorstellung geworden ist, die sich nicht auf eine andere Vorstellung, sondern unmittelbar auf den Gegenstand bezieht, und *Anschauung* heifst. *Ohne* diese Vorstellung würde nichts im Bewufstseyn vorhanden seyn, das sich auf etwas das *nicht Vorstellung* ist, auf den Gegenstand bezieht. Aber auch *durch* diese Vorstellung allein würde der Gegenstand zwar vorgestellt, (angeschaut) aber nicht als bestimmt vorgestellt (gedacht) werden. Es muss also zu dieser Vorstellung noch eine zweyte andere Art hinzukommen, in welcher der Gegenstand in seinem Unterschiede von der einen, und als bestimmt, als das Vorgestellte, vorgestellt wird, ein *Begriff*. Der Stoff dieser Vorstellung ist nicht der rohe Stoff, der Stoff der Anschauung, sondern der durch die Spontaneität bereits zur Vorstellung erhobene Stoff, oder die Vorstellung selbst, welche in Rücksicht des durch sie auf den Gegenstand bezogenen, des Vorgestellten, Mannigfaltigen, der Merkmale des Gegenstandes, durch ein Verbinden dieser Merkmale zu einer neuen Vorstellung erhoben wird, die das vorgestellte Mannigfaltige begreift, und sich vermittelst desselben auf den durch diese Merkmale bestimmten Gegenstand bezieht.

§. XLV.

Das *Erkenntnifsvermögen überhaupt* besteht aus dem Vermögen der *Anschauungen* und der *Begriffe*.

Wir haben also hier den bestimmten Unterschied zwischen dem *Vorstellungsvermögen überhaupt*

haupt, und dem Vorſtellungsvermögen in wieferne daſſelbe *Erkenntniſsvermögen* iſt, gefunden; und gleichwie wir das Vorſtellungsvermögen in ſeinen beyden weſentlichen Beſtandtheilen durch die in ſeiner Natur beſtimmten *Formen der Receptivität* und *der Spontaneität* kennen gelernt haben: ſo werden wir gegenwärtig das Erkenntniſsvermögen durch die in ſeiner Natur beſtimmte *Form* ſeiner Beſtandtheile kennen lernen, nachdem wir dieſe Form aus den Wirkungen der beym Erkennen beſchäftigten Vermögen, den *Anſchauungen* und den *Begriffen,* werden entwickelt haben.

Nichts kann den Leſern, die mich bisher verſtanden haben, begreiflicher ſeyn, als *daſs,* und *warum* das Erkenntniſsvermögen bisher ſo gut als ganz verkannt werden muſste. Man hat bisher freylich allgemein eingeſehen, daſs der Verſtand (das Vermögen der Begriffe in engerer Bedeutung) zur Erkenntniſs nothwendig ſey. Allein da man den Begriff der Vorſtellung völlig unbeſtimmt gelaſſen hat, und folglich auch den Begriff des *Begriffes überhaupt* wohl unbeſtimmt laſſen *muſste;* ſo war es auch unmöglich beſtimmt anzugeben, worin denn eigentlich das Geſchäft des Verſtandes beym Erkennen beſtünde. Man verwechſelte daher den *Verſtand* mit dem *Erkenntniſsvermögen,* und ſchrieb das Erkennen ohne Unterſchied dem Verſtande zu; worin man um ſo weniger etwas ungereimtes finden konnte, da man den weſentlichen Unterſchied zwiſchen Anſchauung und Begriff ganz verkannte, und dem Verſtande Anſchauungen ſo wohl, als Begriffe zuſchrieb. Die Täuſchung war um ſo unvermeidlicher, da bey jeder Erkenntniſs zwey verſchiedene Vorſtellungen

vor-

vorkommen, die in einem Bewufstfeyn verbunden werden, welches Verbinden zweyer Vorftellungen eine Handlung des Verftandes ift, und Urtheilen in weiterer Bedeutung heifst. Wir werden in der unmittelbar folgenden Unterfuchung an dem *Vermögen der Anfchauungen* ein befonderes vom Verftande wefentlich verfchiedenes, aber mit ihm zur Erkenntnifs überhaupt gleich unentbehrliches Vorftellungsvermögen kennen lernen, dem der Name *Sinnlichkeit* in der eigentlichften Bedeutung zukömmt.

Theorie der Sinnlichkeit.

§. XLVI.

Der *Grundbegriff der Sinnlichkeit* mufste bisher nothwendig verfehlt werden, in wieferne man in denfelben Merkmale, die nicht dem bloffen Vorftellungsvermögen, fondern dem Subjekte deffelben (als Subftanz) angeblich oder wirklich zukommen, aufgenommen hat.

So verfchieden die Fragen find: Wie mufs die vorftellende Subftanz befchaffen feyn, wenn fie *finnlicher* Vorftellungen fähig feyn foll? und: Wie mufs das Vorftellungsvermögen befchaffen feyn, wenn es finnlicher Vorftellungen fähig feyn foll? — Woraus *entfteht*? — und worin *befteht* die Sinnlichkeit des Vorftellungsvermögens? — fo fehr

wurden

wurden sie bisher vermengt und verwechselt. So wie man z. B. durch die Unterscheidung des *Ichs* von der vorgestellten Organisation veranlasset wurde, das Ich für eine von der Organisation ganz verschiedene, für sich bestehende, Substanz zu halten: eben so glaubte man sich durch die Erfahrung, welche an den *fünf Werkzeugen* der Organisation eben so viele Kanäle gewahr werden läst, durch welche das vorstellende Subjekt mit dem Stoffe der Vorstellungen von Dingen ausser uns versehen wird, berechtiget, die Empfänglichkeit des vorstellenden Subjektes ohne bestimmten Unterschied von der Organisation abhängen zu lassen. Man war daher auch mit der Antwort auf die Frage: Worin besteht die Sinnlichkeit? bald fertig. „Sie besteht, hiess es, in dem Vermögen vermittelst der Organe afficiert zu werden“ oder „In der Einschränkung der vorstellenden Kraft, durch die derselben beygesellte Organisation“ und jede dieser Antworten nahm den organischen Körper mehr oder weniger unter die Erklärungsgründe der Sinnlichkeit, unter die Merkmale ihres Begriffes auf. Dadurch aber war nun keineswegs die vorgelegte, sondern eine von derselben ganz verschiedene Frage beantwortet; nämlich die Frage: Wie ist die Sinnlichkeit in dem vorstellenden *Subjekte* vorhanden? eine Frage, die, wenn sie überhaupt einer Antwort fähig ist, nur dann erst beantwortet werden kann, wenn die von ihr verschiedene: Was hat man sich denn unter der Sinnlichkeit zu denken? beantwortet ist. Denn wie kann davon, ob Eine, oder zwey Substanzen, ob Ein Geist allein, oder ein Geist in Verbindung mit einem Körper das Subjekt der *Sinnlichkeit* ausmachen? die Rede seyn, wenn man noch nicht mit sich selbst, und mit seinen Gegnern

darüber

darüber einig ist, was man unter *Sinnlichkeit* zu verstehen habe.

„Jeder Schulknabe,“ höre ich hier einen unsrer Populärphilosophen mir in die Rede fallen, „weiss, was er sich unter Sinnlichkeit zu denken habe; und Philosophen sollten sich bisher darüber nicht verstanden haben?“ — Ja freylich jeder Schulknabe; und vielleicht auch der Popularphilosoph, so lange er nur Schulknaben vor sich hat. Allein man lasse ihn auf dem Kampfplatze gegen die leidigen *Materialisten* auftreten; so wird er auf einmal vergessen haben, dass er unter *Sinnlichkeit* nichts verstehen wolle, als was die ganze Welt darunter versteht. Es wird sich dem aufmerksamen Beobachter, der freylich kein Popularphilosoph seyn darf, bald genug zeigen, dass der Spiritualist so wenig als der Materialist einen allen Menschen gemeinschaftlichen Begriff vom sinnlichen Vorstellungsvermögen habe. Denn der eine wird in seinen Begriff von der Sinnlichkeit neben dem Merkmale der Organisation auch noch die unkörperliche Substanz; der andere aber nur die Organisation allein aufnehmen; und es wird sichtbar genug werden, dass beyde streitenden Partheyen gerade über dasjenige, worüber sie als etwas ausgemachtes nicht streiten, über den Begriff der *blossen* Sinnlichkeit, eben so sehr verschieden denken, als über den eigentlichen Streitpunkt selbst, (die Natur der Seele) den sie unvermerkt in ihre gemeinschaftlichen Prämissen aufgenommen haben.

Man ist in der philosophischen Welt über die Bedeutung des Wortes *Sinnlichkeit* nur so lange einig, als man nicht genöthiget ist, sich ausdrücklich über dieselbe zu erklären; so wie über die Be-

deutungen der Worte: *Kraft*, *Natur*, *Gott*, u. d. m. So lange nun in dem entwickelten Begriffe der Sinnlichkeit ein Merkmal vorkömmt, worüber die philoſophiſche Welt uneinig iſt, ſo lange die vorſtellende Subſtanz, und der organiſche Körper unter die Merkmale dieſes Begriffes gezählt werden; ſo lange iſt zwiſchen den Materialiſten und Spiritualiſten, ich will nicht ſagen auf einen Frieden, ſondern nicht einmal darauf zu rechnen, daſs ſie ſelbſt jemals recht wiſſen worüber ſie ſtreiten. Sie haben weſentlich verſchiedene Begriffe von der Natur des vorſtellenden Subjektes in wieferne daſſelbe Subſtanz iſt, indem es der Materialiſt für eine *zuſammengeſetzte*, der Spiritualiſt aber für eine *einfache* Subſtanz hält. Sobald ſie ſich alſo die Sinnlichkeit als Beſchaffenheit der vorſtellenden Subſtanz, und nicht als bloſſe Beſchaffenheit des Vorſtellungsvermögens denken, ſo denken ſie von der Sinnlichkeit weſentlich verſchieden. Und doch müſsten ſie bey dem Worte Sinnlichkeit genau eben daſſelbe denken, wenn ſie ſich über die Frage: Wie muſs das Subjekt der Sinnlichkeit beſchaffen ſeyn, einander verſtehen, das heiſst, wenn ſie auch nur wiſſen ſollten, worüber ſie denn eigentlich ſtreiten.

Es muſs alſo einen Begriff der Sinnlichkeit geben, der eben derſelbe bleibt, man mag das Subjekt der Sinnlichkeit im Körper, oder in einem Geiſte, oder in Geiſt und Körper zugleich aufſuchen; und dieſer iſt der Begriff vom bloſſen ſinnlichen Vorſtellungsvermögen. Dieſer Begriff wird *verfälſcht*, ſobald man das *Subjekt* der Sinnlichkeit unter ſeine Merkmale aufnimmt; denn er hört dann ſogleich auf Begriff des *bloſſen Vermögens* zu ſeyn.

ſeyn. Alle Feſtſetzung ſeiner eigenthümlichen Merkmale wird in dem Augenblicke unmöglich, wo man ihm ein fremdes Merkmal aufgedrungen hat. Ia, auch ſogar die Frage: welches iſt das Subjekt des Prädikates Sinnlichkeit? hat keinen Sinn mehr, ſobald das geſuchte Subjekt unter die Merkmale des Prädikates aufgenommen wird. Die Frage: Iſt der Geiſt allein, oder Geiſt und Körper zugleich, oder der Körper allein das Subjekt der Sinnlichkeit? wird baarer Unſinn; wenn man unter Sinnlichkeit ſchon das Vermögen eines Körpers allein wie die Materialiſten; oder eines mit einem Körper verbundenen Geiſtes, wie die Spiritualiſten, oder auch gar eines Geiſtes allein, wie die Idealiſten verſteht.

Indeſſen, ſo lange die eigenthümlichen Merkmale des bloſſen ſinnlichen Vorſtellungsvermögens noch nicht gefunden waren, war auch nichts natürlicher, als dieſe leidige Verwechslung der Beſchaffenheit des Vermögens mit der Beſchaffenheit der Subſtanz. Denn man muſste doch gewiſſe Merkmale haben, wenn man ſich die Sinnlichkeit beſtimmt denken wollte. Man nahm ſie daher, wo man ſie zu finden glaubte; und ſie wurden jedem denkenden Kopfe durch dasjenige, was er (ohne Unterſuchung des Vorſtellungsvermögens) von ſeinem vorſtellenden Subjekte theils aus der Erfahrung, theils aus ſeinem metaphyſiſchen Syſteme zu wiſſen glaubte, aufgedrungen. Sie waren daher keine andern als die angeblichen Merkmale der Subſtanz, oder der Subſtanzen welche vorſtellen; und indem man *an ihnen* die Merkmale des ſinnlichen Vorſtellungsvermögens bereits gefunden zu haben glaubte, wurde die Auffuchung und Entdeckung der eigentlichen Merkmale des bloſſen

Vorstellungsvermögens dadurch eben so sehr gehindert, als die Unbekanntschaft mit den Wahren die Anhänglichkeit an den Falschen beförderte.

Indem ich aber hier erkläre, daſs ich den organischen Körper und jede der ihm eigenthümlichen Beschaffenheiten für kein Merkmal des blossen sinnlichen Vorstellungsvermögen halten könne; so erkläre ich dadurch das Subjekt des Vorstellungsvermögens eben so wenig für einen Geist als für einen Körper, und glaube damit eben so wenig den Spiritualismus zu unterstützen als den Materialismus zu widerlegen. Ich schränke meine Behauptung auf das blosse sinnliche Vorstellungsvermögen ein, aus welchen ich das durchaus nicht in ihm hineingehörige Merkmal der Organisation entfernt wissen will; das Subjekt des Vorstellungsvermögens mag an sich blos Geist, oder blos Körper, oder Geist und Körper zugleich seyn.

So wie wir den Begriff des blossen Vorstellungsvermögens überhaupt, nachdem wir die nicht in ihm gehörigen heterogenen Merkmale entfernt haben, aus dem Begriff der Vorstellung überhaupt, bestimmt haben, so muſs sich auch der Begriff des blossen sinnlichen Vorstellungsvermögens, nachdem er von den ihn verwirrenden Merkmale der Organisation gereinigt ist, aus dem Begriffe der blossen sinnlichen Vorstellung bestimmen lassen.

§. XLVII.

Die blosse Vorstellung heiſst *sinnlich* in wieferne sie durch die Art wie die Receptivität afficiert wird, unmittelbar entstanden ist.

Dieser

Dieser Erklärung zufolge ist der Stoff der sinnlichen Vorstellung unmittelbar das durch das Afficiertwerden gegebene, und folglich nicht, wie beym Begriffe, das bereits durch eine andere Vorstellung vorgestellte. Die Form dieser Vorstellung kann daher nur in der Verbindung des gegebenen, in wieferne es gegeben ist, bestehen; während die Form eines Begriffes in der Verbindung des Vorgestellten, und folglich bereits in einer Vorstellung verbundenen besteht. Bey der *sinnlichen Vorstellung* ist also die Spontaneität weniger beschäftiget, als beym *Begriffe.* Bey diesem erzeugt sie aus einer bereits vorhandenen Vorstellung eine neue, die ihre Entstehung unmittelbar der blossen Handlung der Spontaneität verdankt; bey der sinnlichen Vorstellung aber bringt sie nur die blosse Form an den gegebenen Stoffe einer Vorstellung hervor, die ihre Entstehung unmittelbar dem blossen Afficiertseyn der Receptivität verdankt. Bey der sinnlichen Vorstellung verbindet sie den blossen Stoff; wodurch nur eine *einzige* Vorstellung Einheit erhält. Beym Begriffe verbindet sie das schon vorgestellte Mannigfaltige, und giebt dadurch *zweyen Vorstellungen* Einheit. Ich will die Spontaneität, in wieferne sie sich bey der sinnlichen Vorstellung thätig erzeugt, den *ersten Grad* der Spontaneität, und ihre Handlung die im blossen Zusammenfassen des Gegebenen besteht, die *Aprehension* nennen.

Bey der sinnlichen Vorstellung verhält sich das Vorstellungsvermögen mehr *leidend* als *thätig*. Die Spontaneität hat hier an dem Stoffe nicht den geringsten Antheil (wie beym Begriffe, dessen Stoff, die Anschauung, von der Spontaneität bearbeitet ist) und das Hervorbringen der Form ist hier keine

ungezwungene Handlung, sondern ein durch Einwirkung auf die Receptivität abgedrungenes Entgegenwirken. Diese Vorstellung entsteht also mehr durch ein Leiden als ein Wirken des Gemüthes.

Diese Bemerkung ist sehr alt in der philosophischen Welt; hat aber bey aller ihrer Richtigkeit zu manchem philosophischen Vorurtheile Veranlassung gegeben. Indem man nämlich die Thätigkeit des Vorstellungsvermögens mit dem *Verstande* verwechselte, und nur dort Thätigkeit annahm, wo man den Verstand wirksam glaubte, so schrieb man dem Verstande diejenigen Vorstellungen zu, an denen er durch Verbindung der zusammengehörigen, und folglich Trennung der nichtzusammengehörigen Merkmale eines Gegenstandes seine Urtheilskraft beweiset — die *deutlichen.* Und so blieben der Sinnlichkeit allein diejenigen übrig, die der Verstand nicht bearbeitet hatte, die *undeutlichen;* welche man auch oft ohne Unterschied die *Verworrenen* nannte. Man glaubte daher *Sinnlichkeit* und *Verstand* sehr richtig charakterisiert zu haben, wenn man die eine für das Vermögen undeutlicher, den andern für das Vermögen deutlicher Vorstellungen erklärte. Durch die Unbestimmtheit des Begriffes der Vorstellung überhaupt war man gehindert wahrzunehmen, dass alle Vorstellungen, die deutlichen sowohl, als die undeutlichen, in wieferne sie einen gegebenen Stoff voraussetzten, von dem sich leidend verhaltenden, und in Rücksicht ihrer Form vom thätigen Vermögen abhiengen, und dass das sich leidend verhaltende Vermögen, die Receptivität, keine Einschränkung der Thätigkeit, kein verwirrendes Unvermögen, sondern ein wesentlicher Bestandtheil des Vorstellungs-

lungsvermögen seyn, ohne welche sich selbst die Spontaneität desselben nicht denken liesse. Man wird in der Folge einsehen, welche Verwirrungen aus jener mißlungenen Erklärung der Sinnlichkeit in der Philosophie erfolgen mußten.

§. XLVIII.

Die sinnliche Vorstellung heißt *Empfindung* im engeren Sinne, in wieferne sie auf das Subjekt; *Anschauung*, in wieferne sie auf das Objekt bezogen wird.

In wieferne die sinnliche Vorstellung aufs Subjekt bezogen wird, ist sie nichts als eine durchs Afficiertwerden der Receptivität und die Gegenwirkung der Spontaneität bewirkte Veränderung im Zustande des Subjektes, bey der sich dasselbe mehr leidend als wirkend verhält; — dasjenige, was man mit dem Worte *Empfindung* in eigentlichster Bedeutung bezeichnet. Man hat oft, aber jedesmal sehr unrichtig die Empfindung für Bewußtseyn der Veränderung des Zustandes erklärt. Die Empfindung ist die Veränderung des Zustandes selbst, nicht das Bewußtseyn derselben. Dieses setzt Vorstellung der Veränderung des Zustandes, Vorstellung der Empfindung voraus, und ist dann Bewußtseyn der Empfindung, ein *klares* Bewußtseyn. Zu jeder Empfindung im engeren Sinne gehört freylich Bewußtseyn, in dem die Empfindung in der aufs Subjekt *bezogenen* sinnlichen Vorstellung besteht: aber nicht zu jeder Empfindung gehört Bewußtseyn der Empfindung, so wenig als zu jeder Vorstellung Bewußtseyn der Vorstellung. Die sinnliche Vorstellung ist nur in sofern blosse

Veränderung des Zustandes, als sie aufs Subjekt bezogen wird. Diess Bezogenwerden ist ihr also als *Empfindung* wesentlich. In wieferne nun das Bezogenwerden einer blossen Vorstellung aufs Subjekt, ohne Bezogenwerden derselben aufs Objekt unmöglich ist, und in wieferne das Bezogenwerden der sinnlichen Vorstellung aufs Objekt, *Anschauung* heisst; in so ferne ist keine Empfindung ohne Anschauung, und keine Anschauung ohne Empfindung möglich.

Das *Bezogenwerden* der sinnlichen Vorstellung aufs Objekt, eine der beyden *Handlungen*, woraus das Bewusstseyn besteht, macht die sinnliche Vorstellung zur *Anschauung*. Daher haben diejenigen, welche die Thätigkeit des Gemüthes mit dem Verstande verwechselten, dem Verstande das Vermögen der Anschauung eingeräumt. Allein nicht die blosse Thätigkeit, so wenig als die blosse Empfänglichkeit, sondern beyde zusammengenommen, sind beym Anschauen beschäftiget; obgleich weit mehr *diese*, als jene; da sich das Gemüth beym Anschauen mehr leidend als thätig verhält. Der Verstand, das Vermögen der Begriffe, denkt, und vermag nicht anzuschauen, diess kömmt lediglich dem sinnlichen Vorstellungsvermögen zu, das aber freylich, so lange der Begriff der Vorstellung in seiner Unbestimmtheit blieb, nie genau genug vom Verstande unterschieden werden konnte.

In dem der Anschauung wesentlichen unmittelbaren *Bezogenwerden* der sinnlichen Vorstellung auf den Gegenstand, liegt auch zum Theil der Grund der *optischen Täuschung* des Gemüthes, durch welche wir die *Dinge an sich* vorzustellen meynen. Die Vorstellung, die unmittelbar

telbar durch das was dem Gegenftande entfpricht, den Stoff, entftanden ift, die unmittelbar dasjenige enthält, was dem Gegenftande zukömmt, fich unmittelbar auf ihn bezieht, wird beym Anfchauen dem Gegenftande, der nur durch fie, nicht an fich felbft dem Gemüthe gegenwärtig ift, *beygelegt.* Die Anfchauung wird alfo mit dem Gegenftande verwechfelt; und diefs um fo mehr, da beym *bloffen Anfchauen*, auf welches auch der Begriff und alle diskurfive Erkenntnifs zurückgeführt werden mufs; der Gegenftand *keineswegs* als von der *Anfchauung verfchieden* vorgeftellt wird. Wenn alfo nicht eine vollftändige Unterfuchung desjenigen, was der *bloffen* Vorftellung in wieferne fie von den Gegenftänden verfchieden ift, und was der Anfchauung *als bloffen Vorftellung* ausfchlieffend zukömmt, vorhergegangen ift: fo müffen *alle* Prädikate, die bey der Zergliederung der befondern Anfchauungen z. B. der Körper entdeckt werden, den Gegenftänden an fich (z. B. Demjenigen, was der Anfchauung des Körpers auffer dem Gemüthe entfpricht) ohne Unterfchied beygelegt werden.

Man war bisher darüber einig die Vorftellungen individueller Dinge Anfchauungen zu nennen, und fie von den Vorftellungen der *Gefchlechter*, (mehreren Dingen gemeinfchaftlicher *Merkmale*) zu unterfcheiden; ohne fich durch diefe Unterfcheidung auffordern zu laffen, der Sinnlichkeit ihre ausfchlieffende Anfprüche auf die Anfchauungen einzuräumen; da man doch die Vorftellungen der Gefchlechter dem Verftande zueignete. Gleich wie aber jede Vorftellung eines abgefonderten Merkmals aus der unmittelbaren Vorftellung des Gegenftandes durch Handlung des Verftandes, und

nicht aus den unmittelbaren Afficiertwerden entstanden seyn muss; so kann hingegen eine unmittelbare Vorstellung des Gegenstandes nur aus dem unmittelbaren Afficiertseyn, aus dem Eindrucke auf die Receptivität entstehen; indem sie dem Gemüthe den Gegenstand vorhält, wie er blos allein durch dasjenige, was unmittelbar ihm allein angehört, d. h. den Stoff der Vorstellung bestimmt ist; ohne dass der Verstand die einzelnen Merkmale, welche den Inhalt der Anschauung ausmachen, nach seinen Gesetzen geordnet, verbunden und getrennt hätte.

Das unmittelbare Entstehen durch die Art des Afficiertseyns ist der gemeinschaftliche Charakter der Empfindung, der Anschauung und der sinnlichen Vorstellung überhaupt; und das Vorstellungsvermögen hat in so ferne Sinnlichkeit, als es das bestimmte Vermögen hat, durch die Art wie die Receptivität afficiert wird zu Vorstellungen zu gelangen.

§. XLIX.

Das Vermögen durch die Art und Weise wie die Receptivität afficiert wird zu Vorstellungen zu gelangen heisst *Sinnlichkeit* im engeren Verstande.

Ich sage im engeren Verstande, um dieses näher bestimmte Vermögen der *sinnlichen Vorstellungen* von der Receptivität in wieferne dieselbe zum Vorstellungsvermögen überhaupt gehört, und die in wieferne unter ihr das sich beym Vorstellen überhaupt leidend verhaltende Vermögen verstanden wird, *Sinnlichkeit in weiterer Bedeutung* heissen kann, zu unterscheiden. Unter der Receptivität

vität überhaupt wird ein wesentlicher Bestandtheil des Vorstellungsvermögens überhaupt, unter der Sinnlichkeit in engerer Bedeutung aber ein wesentlicher Bestandtheil des Erkenntnifsvermögens verstanden. Receptivität ist die bestimmte Empfänglichkeit für den Stoff zur Vorstellung überhaupt; Sinnlichkeit in engerer Bedeutung das bestimmte Vermögen für solche Vorstellungen, welche unmittelbar durch die Art des Afficiertwerdens entstehen.

In dieser Erklärung wird die Sinnlichkeit als eine bestimmte Beschaffenheit des Vorstellungsvermögen angegeben, die demselben in soferne zukommt, als es Vorstellungen erzeugen kann, die unmittelbar durch die Art des Afficiertwerdens entstehen. Die Sinnlichkeit kommt also dem vorstellenden Subjekte zu, in wieferne dasselbe ein auf diese Art bestimmtes *Vorstellungsvermögen*, nicht in wieferne dasselbe einen organischen Körper hat, oder selbst organischer Körper ist. Ob, und wie die Sinnlichkeit durch die Organisation *entstehe*, wird hier weder behauptet noch geläugnet. Es wird hingegen behauptet, dafs sie in einem bestimmten Vermögen des vorstellenden Subjektes und zwar in einer bestimmten Beschaffenheit seines Vorstellungsvermögens — und folglich verneint, dafs sie in der *Organisation*, die kein blosses Vorstellungsvermögen ist, *bestehe*, ohne übrigens zu bestimmen, ob das Vorstellungsvermögen der Organisation, oder einen von ihn unterschiedenen Wesen angehöre.

„Aber sind nicht allen sinnlichen Vorstellungen gewisse Veränderungen in der Organisation wesentlich?“ Es ist nicht zu läugnen, dafs gewisse Vorstellun-

ſtellungen, und zwar alle diejenigen, deren Stoff durch die ſogenannten fünf Sinne geliefert wird von den Veränderungen, in der Organiſation und in ſoferne auch von der Beſchaffenheit der Organiſation abhängen, daſs dieſe Vorſtellungen die erſten in unſrem Gemüthe zur Wirklichkeit kommen, und daſs aller objektive Stoff in ihnen zuerſt vorkomme. Aber ſo unentbehrlich ſie zu den ſinnlichen empiriſchen Vorſtellungen, und in wieferne ſinnliche empiriſche Vorſtellungen allen übrigen vorhergehen müſſen, zur Wirklichkeit jeder Vorſtellung überhaupt ſeyn mögen; ſo gehören ſie gleichwohl nur zu den *äuſſern* Bedingungen der ſinnlichen Vorſtellungen, nicht zu den *innern*, das heiſst zu denjenigen, welche Beſtandtheile der bloſſen ſinnlichen Vorſtellung überhaupt ſind. Sie machen keineswegs das ſinnliche Vorſtellungsvermögen aus. Die Organiſation kann ſelbſt nur dadurch Gegenſtand unſrer Vorſtellungen werden, daſs eine Anſchauung auf ſie bezogen wird, das heiſst eine Vorſtellung, welche durch die Art des Afficiertwerdens entſtanden iſt, und folglich Sinnlichkeit des Vorſtellungsvermögens vorausſetzt. Auch die Veränderungen in der Organiſation, in wieferne ſie ſelbſt vorſtellbar ſind, ſetzen Sinnlichkeit im Vorſtellungsvermögen voraus, die folglich in ſoferne unmöglich aus dem Vermögen dieſer Veränderungen *beſtehen* kann. In wieferne ſie aber nicht vorſtellbar ſind, läſst ſich auch ihr Zuſammenhang mit dem, was im vorſtellenden Subjekte *an ſich*, das ebenfalls nicht vorſtellbar iſt, vorgehen mag, unmöglich angeben. Die Materialiſten und Spiritualiſten erklären alſo in wieferne ſie den organiſchen Körper und ſeine Veränderungen in den Grundbegriff der Sinnlichkeit aufnehmen, die

Sinn-

Sinnlichkeit durch etwas was felbft Sinnlichkeit vorausfetzt; in dem fie Objekte, die nur durch Sinnlichkeit vorftellbar find zur innern Bedingung der bloffen finnlichen Vorftellung machen. Sie mögen felbft darüber urtheilen, ob fie dabey weifer zu Werke gehn, als wenn fie die Sichtbarkeit der Gegenftände lieber von den Gegenftänden als vom Auge ableiten wollten.

Die Receptivität des Vorftellungsvermögens mufs auf zweyerley fehr verfchiedene Arten afficiert werden: von *auffen*, d. h. durch etwas vom bloffen Vorftellungsvermögen verfchiedenes; und von *innen* durch ihre eigene Spontaneität.

§. L.

In wieferne die finnliche Vorftellung durch die Art wie die Receptivität von auffen afficiert wird entfteht, heifst fie in ihrer Beziehung aufs Subjekt *äuffere Empfindung*, in Beziehung aufs Objekt — *äuffere Anfchauung;* die beftimmte Fähigkeit der Receptivität aber von auffen afficirt zu werden — der *äuffere Sinn.*

Diefer dem Gemüthe angehörige äuffere Sinn wurde gewöhnlich mit der Reitzbarkeit oder Empfänglichkeit der Organifation verwechfelt. Man müfste von dem vorftellenden Subjekte *an fich* und als *Subftanz*, Vorftellung haben, wenn es ausgemacht werden follte: *Wie* der äuffere Sinn in demfelben vorhanden fey, d. h. *ob* und in *wieferne* derfelbe aus der Organifation und ihren Befchaffenheiten entftehe, und ob das vorftellende Subjekt

ohne

ohne Organisation keinen äussern Sinn haben würde. Aber um zu wissen, dass man unter dem äussern Sinne nicht die Reitzbarkeit der Organisation denken dürfe, dazu braucht man nur einen bestimmten Begriff vom *Vorstellungsvermögen* zu haben, der ganz vom Subjekte abstrahiert, die blosse *Form* des Vorstellungsvermögens enthält, und nur, worin sie bestehe, nicht woraus sie entstehe, aussagt. Der äussere Sinn, das ist die bestimmte Empfänglichkeit für den objektiven Stoff muss selbst der Organisation und ihrer Reitzbarkeit, in wieferne diese empfindbar und anschaulich seyn sollen, im Gemüthe *vorhergehen.* Ich weiss aus der Erfahrung, dass aller Stoff, der den Vorstellungen ausser mir befindlicher Gegenstände entspricht, durch die sogenannten *fünf sinnlichen Werkzeuge* modificiert werde; aber Ich bin mir auch dieser fünf sinnlichen Werkzeuge als Gegenstände bewusst, die ich in dem deutlichen Bewusstseyn derselben von *mir* als vorstellenden Subjekte unterscheiden, und unter die Gegenstände ausser mir zählen muss. Das Afficiertseyn dieser Werkzeuge, in wieferne mir dasselbe vorstellbar ist, muss von dem zur blossen Vorstellung gehörigen Afficiertseyn der Receptivität unterschieden seyn; und setzt folglich selbst wieder Receptivität des Vorstellungsvermögens als *a priori* im Gemüthe vorhanden voraus. Die Empfänglichkeit also der fünf sinnlichen Werkzeuge gehört zwar zu meinem sinnlichen Vorstellungsvermögen; aber nicht als ein *a priori* in demselben vorhandener Bestandtheil, sondern als eine *Modifikation* desselben, die den äussern Sinn als bestimmt gegeben voraussetzt; mit einem Worte, die fünf Sinne gehören dem äussern Sinne des Gemüthes blos als fünf *empirische,* nur

aus der Erfahrung bekannte, durch äusseren Eindruck *in* der Vorstellung gegebene, *Modifikationen* an. Sie gehören nicht zur Form der sinnlichen Vorstellung überhaupt, sondern nur zu den Bestimmungen des *Stoffes* gewisser sinnlichen Vorstellungen von Dingen ausser uns. Sie selbst können nur durch Vorstellungen *a posteriori*, in welchen ihnen ein dem Vorstellungsvermögen von aussen gegebener Stoff entspricht, vorgestellt werden.

Aller Stoff, der durch und an dem organischen Körper gegeben ist, ist dem Gemüthe von aussenher gegeben, und wird in soferne auf einem ausser dem Gemüthe befindlichen Gegenstand, dergleichen die Organisation, so weit wir dieselbe vorstellen können, selbst ist, bezogen. Die Vorstellung, welche durch die Art des Afficiertwerdens und zwar vermittelst eines der Beschaffenheit der sinnlichen Werkzeuge gemäss modificierten Eindrucks entsteht, ist in wieferne sie auf das Subjekt bezogen wird, nichts als eine Veränderung des vermittelst der Organe afficierten Gemüthes, *äussere* Empfindung; und in wieferne sie auf ihren Gegenstand bezogen wird, *äussere* Anschauung. Bey den sogenannten Vorstellungen des Gesichtes ist diess einleuchtend genug, wo der Gegenstand, welcher dem durch die Veränderung des Organes erhaltnen Stoffe entspricht, mit der grösten Bestimmtheit als ausser uns befindlich vorgestellt wird. Bey den Vorstellungen der verworrneren, gröberen Sinne, zum Beyspiel, bey den Empfindungen der durch keinen bestimmten Gegenstand gereizten Geschlechtslust, wird freylich dem Gemüthe durch die Veränderung im Organe kein von der Veränderung des Gemüthes unterschiedener Gegenstand

vorge

vorgehalten; allein das Organ selbst, in welchem der objektive Grund der Veränderung liegt, ist wenigstens im *deutlichen* Bewusstseyn ein ausser dem Gemüthe vorgestellter Gegenstand. Bestünde nun die Sinnlichkeit jeder Vorstellung überhaupt in den Veränderungen der Organisation, so würde es keine anderen als äussere, das heisst solche sinnliche Vorstellungen geben können, die auf etwas ausser dem Gemüthe bezogen werden; und es würde keine sinnlichen Vorstellungen geben können, die im deutlichen Bewusstseyn derselben auf nichts ausser dem Gemüthe befindliches bezogen werden; keine *innere* Empfindungen und *innere* Anschauungen.

§. LI.

In wieferne die sinnliche Vorstellung durch die Art wie die Receptivität von innen afficiert wird entsteht, heisst sie in ihrer Beziehung aufs Subjekt *innere Empfindung*; aufs Objekt — *innere Anschauung*; die bestimmte Fähigkeit der Receptivität aber von innen afficiert zu werden — der *innere Sinn*.

Dadurch dass die Spontaneität das der Receptivität von aussenher gegebene Mannigfaltige verbindet (ihm die Form der Vorstellung giebt) wird die von aussen afficierte Receptivität bey jeder Vorstellung des äussern Sinnes auch von *innen* durch die Spontaneität afficiert; und jede äussere Empfindung heisst nur in Rücksicht ihres von aussenher gegebenen Stoffes eine äussere, ist aber zugleich in wieferne beym Auffassen dieses Stoffes die Receptivität auch von innen afficiert werden musste, durch

welche

wodurch jener Stoff zu etwas dem Gemüthe angehörigen ward, *innere Empfindung.*

Auch giebt es *bloſſe* innere Empfindungen, das heiſst ſolche, die unmittelbar *blos* durch die von der Spontaneität afficierte Receptivität entſtanden ſind. Das deutliche Bewuſstſeyn der *Empfindung* iſt vom deutlichen Bewuſstſeyn des *Gedankens*, oder des Begriffes, weſentlich verſchieden. Bey dem letztern ſtellt das Gemüth ſich ſelbſt durch das Prädikat der vorſtellbaren Form der Spontaneität, als verbindend des Mannigfaltigen, als *denkend*; beym erſtern hingegen durch das Prädikat der vorſtellbaren Form der Receptivität, als empfangend des Mannigfaltigen, *als Empfindend* dadurch vor, daſs es die Art und Weiſe, die *Form* des Empfangens (die Form der Receptivität) als etwas ſeinem Vermögen eigenthümliches in einer Vorſtellung *a priori* vorſtellt. Dieſs iſt aber nur dadurch möglich, daſs die Spontaneität, die im bloſſen Vermögen *a priori* beſtimmte Form der Receptivität, in einer derſelben entſprechenden Vorſtellung durch ein jener Form gemäſſes Afficieren der Receptivität als bloſſen Stoff der Vorſtellung beſtimmt. Die durch dieſes Afficiertwerden entſtandene Vorſtellung iſt nun in Rückſicht ihrer Beziehung aufs Subjekt *bloſſe innere* Empfindung, in Rückſicht des Objektes aber (der Form der Receptivität) *innere Anſchauung.*

Der innere Sinn iſt zwar mit dem äuſſern in *einer* und *ebenderſelben* Receptivität vorhanden; aber als ein von dem äuſſern weſentlich verſchiedenes Vermögen. Der *äuſſere* Sinn iſt die beſtimmte Empfänglichkeit für Eindrücke von Gegenſtän-

genständen, die ausser dem vorstellenden Subjekte vorhanden sind; der *Innere* die bestimmte Empfänglichkeit für Eindrücke der dem vorstellenden Subjekte eigenthümlichen Spontaneität. Der dem äusseren Sinne gegebene Stoff bezieht sich auf Gegenstände ausser dem Vorstellenden; der dem innern Sinne gegebene Stoff hingegen theils auf blosse Veränderungen im vorstellenden Subjekte, theils (in der Vorstellung *a priori*) auf die Formen des Vorstellungsvermögens, und folglich auf eigenthümliche Beschaffenheiten des vorstellenden Subjektes, in wieferne es vorstellend ist.

Da die Sinnlichkeit wesentlich aus dem inneren und äusseren Sinne besteht, die Organisation aber und die fünf Sinne, in wieferne sie vorstellbar sind, zum Vorstellungsvermögen nur als empirische Modifikationen des *äusseren* Sinnes gehören; so raubt jede Definition der Sinnlichkeit überhaupt, welche die Organisation unter die Merkmale der Sinnlichkeit aufnimmt, der Sinnlichkeit die eine wesentliche Hälfte ihres Vermögens, nämlich den inneren Sinn, und ist folglich für den Grundbegriff der Sinnlichkeit zu enge.

Eine Folge dieser unrichtigen Definition der Sinnlichkeit war, dass man den *inneren Sinn* gewöhnlich mit dem *Bewusstseyn* verwechselte, und die demselben eigenthümlichen Vorstellungen theils dem *äussern Sinne*, theils dem *Verstande* zueignete. Diess letztere gilt insonderheit von den *Spiritualisten*, welche die deutlichen Vorstellungen ohne Unterschied dem Verstande zuschrieben, und denselben für das Vermögen hielten, das was an den Sinnlichen (ihrem Systeme zufolge durch die Organi-

Organiſation modificierten Vorſtellungen) reel, den *Dingen an ſich* angemeſſen wäre, anzuſchauen.

Es iſt ſchwer im Allgemeinen anzugeben, was irgend eine ganze philoſophiſche Sekte, ſelbſt in Rückſicht auf ihre Hauptſätze, über welche ſie gegen andere Sekten gemeine Sache macht, eigentlich feſtgeſetzt habe. Denn meiſtens beſteht die Uebereinſtimmung der einzelnen Köpfe einer Sekte mehr in gemeinſchaftlichen Ausdrücken und Formeln, die jeder denkende Kopf auf ſeine eigene Weiſe beſtimmt, als im allgemeingültig beſtimmten Grundbegriffen und Grundſätzen. Mancher Spiritualiſt wird mir daher widerſprechen, wenn ich behaupte, ſeine Sekte ſchränke die ſinnlichen Vorſtellungen auf diejenigen ein, die von der Organiſation abhängen. Er wird mich vielleicht auf *Baumgartens Metaphyſik* verweiſen, in welcher es S. 182. der neuſten von Hrn. *Eberhard* veranſtalteten Ausgabe heiſst: „Ich habe ein *Vermögen zu empfinden*, das iſt, den *Sinn*, welcher entweder ein *innerlicher* iſt, das Vermögen innerlicher Empfindungen, oder der Vorſtellungen des gegenwärtigen Zuſtandes meiner Seele; oder ein *äuſſerlicher*, das Vermögen äuſſerlicher Empfindungen, oder der Vorſtellungen von dem gegenwärtigen Zuſtande meines Körpers." — „Und Baumgarten ſollte alſo keinen Unterſchied zwiſchen den inneren und äuſſeren Sinn zulaſſen? ſollte die ganze Sinnlichkeit auf den äuſſeren Sinn eingeſchränkt haben?' — Alles wird hier darauf ankommen, was Baumgarten unter dem Vermögen *zu empfinden*, oder unter dem *Sinne*, verſtehe; und das iſt freylich ſchwer auszumachen. Verſteht er unter dieſem *Sinne* die *Sinnlichkeit*, das Vermögen ſinnlicher

Vorstellungen? So kann er den *Sinn*, und folglich den inneren und äusseren Sinn für nichts als für das Vermögen *undeutlicher* oder *verworrener* Vorstellungen gelten lassen; denn so werden von ihm §. 383. die sinnlichen Vorstellungen definiert. Er muss dann dasjenige, ohne welches er sich die undeutlichen Vorstellungen nicht denken kann, als einen wesentlichen Bestandtheil seines sogenannten Sinnes annehmen. Nun lehrt er §. 376: „Aus der Stellung meines *Körpers* in dieser Welt kann erkannt werden, warum ich mir diese Dinge dunkler, jene klärer, und andere deutlicher vorstelle." Indem er aber unter *Verstand* das Vermögen *deutlicher* Begriffe versteht; so kann diese Stelle doch wohl keinen andern Sinn haben, als: dass der Grund der Undeutlichkeit in der *Lage des Körpers*, welche den Verstand in gewissen Fällen in seiner Ausübung, der Hervorbringung deutlicher Begriffe, hindert; und der Grund der Deutlichkeit im *Verstande*, der in andern Fällen von der Lage des Körpers nicht gehindert ist, aufzusuchen sey. — Oder versteht Baumgarten unter dem, was er Vermögen zu Empfinden oder Sinn nennt, nicht die Sinnlichkeit? Freylich versteht er auch oft mehr als die Sinnlichkeit darunter. So sagt er z. B. „die Vorstellungen meines gegenwärtigen Zustandes *oder* die *Empfindungen* sind Vorstellungen des gegenwärtigen Zustandes der Welt, und sie werden durch die Kraft der Seele *gewirkt*, wodurch sie sich die Welt nach der Lage ihres Körpers vorstellt," — denn (§. 377) „die Seele ist die Kraft diese Welt nach der Stellung des Körpers vorzustellen." Und hier wäre also *Sinn* (das Vermögen zu empfinden) und *Seele* ein und ebendasselbe Ding, und die Vorstellung meines Zustandes (innerliche

Empfin-

Empfindung) zugleich Vorſtellung des Zuſtandes der Welt (oder wie es oben hieſs des Körpers) äuſſerliche Empfindung!!! *Bilſinger*, ein gewiſs nicht weniger ſcharfſinniger und glücklicher Commentator des groſſen *Leibnitz*, ſpricht von dem Vermögen zu empfinden etwas beſtimmter. Ihm iſt daſſelbe: „Ein Vermögen der Seele ſich die Dinge *auſſer ihr* als auſſer ihr befindlich, denjenigen Veränderungen gemäſs vorzuſtellen, welche von dieſen Dingen in einem gewiſſen Theile des organiſchen Körpers verurſacht werden *)." Wenn man nun bedenkt, daſs ſowohl Bilfinger als Baumgarten **) und wer ſonſt nicht? den innern Sinn mit dem *Bewuſstſeyn* verwechſeln, das doch wohl für keinen bloſſen Beſtandtheil des Vermögens afficiert zu werden gelten kann; ſo kann man es nur der Inkonſequenz, die in unſrer bisherigen Philoſophie ſo natürlich war, der Spiritualiſten zuſchreiben; wenn ſie entweder dem vorſtellenden Subjekte nicht alles Vermögen afficiert zu werden geradezu abſtreiten (wie ſie unter dem Schutze der Hypotheſe von der *Präſtabilierten Harmonie* wohl gekonnt haben); oder dieſes Vermögen für etwas mehr als dem bloſſen *äuſſern Sinn* halten.

Unſere neueren Spiritualiſten, von denen der gröſste Theil das hyperhypothetiſche Syſtem der vorher beſtimmten Harmonie bereits für das anerkennt,

*) *Potentia animae repräſentandi res ut extra ſe poſitas ſecundum mutationes, quas in certa corporis parte organica faciunt. V. Dilucidationes De Deo Mundo et Anima* §. 252.

**) Iene ſind die innerlichen Empfindungen (ſenſatio interna *Conſcientia* ſtrictius dicta) Baumgarten. (§. 369.)

kennt, was es wirklich ist, haben sich freylich über ihren Begriff von der *Sinnlichkeit* noch weniger strenge Rechenschaft abgefordert. Aber darüber sind sie noch immer ziemlich unter sich einig, dass sie den äusseren Sinn für das Vermögen vermittelst der Organe afficiert zu werden, und den innern Sinn für das Bewusstseyn erklären. Da also, ihrer Meynung nach, die Sinnlichkeit auf den äusseren Sinn und dessen Modifikationen eingeschränkt ist, so bleibt ihnen nichts anderes übrig, als denjenigen Stoff zu Vorstellungen, der dem äussern Sinne nicht gegeben werden kann, durch den Verstand empfangen zu lassen, und so mit dem *Aristoteles* dem Verstande auch ein *leidendes Vermögen* zuzuschreiben. In wieferne sie nun den Verstand so wie die Sinnlichkeit für ein Vermögen halten, dem der Inhalt zu Vorstellungen *gegeben* werden muss; in soferne müssen sie freylich die Art wie dem Verstande gegeben wird von der Art wie der Sinnlichkeit gegeben wird, verschieden seyn lassen. Sie meynen daher, noch immer nach *Leibnitzens* Anleitung, dass dem Verstande die Gegenstände genau so und nicht anders gegeben wären, wie er sie nach vorhergegangener von ihm unternommener Zergliederung der Merkmale, das heisst in der deutlichen Vorstellung fände; dass aber eben diese Gegenstände der Sinnlichkeit in einer gänzlichen Verwirrung der Merkmale, das heisst genau so gegeben wären, wie sie in der undeutlichen Vorstellung, die sie daher die *sinnliche* nennen, vorkommen. In beyden Vorstellungsarten wähnen sie die Vorstellung eines und ebendesselben *Dinges an sich* zu besitzen; nur mit dem Unterschied, dass sie durch den Verstand das Ding an sich *wie es an sich selbst beschaffen ist*, durch die Sinnlichkeit aber

wie

wie es durch das *Medium der* (der Seele fremden Organisation) *erscheint*, zu erkennen glauben.

Für diese Herabwürdigung wäre die Sinnlichkeit durch die *Materialisten* genugsam gerächt, wenn der Grundbegriff, den diese Sekte von der Sinnlichkeit voraussetzt, richtiger wäre. Während die Spiritualisten die Sinnlichkeit für eine blosse durch Organisation bewirkte Modifikation der vorstellenden, mit dem Verstande verwechselten, unkörperlichen Kraft ansehen, erklären die Materialisten den Verstand selbst für eine blosse Modifikation der Sinnlichkeit, und die Sinnlichkeit für eine der thierischen Organisation eigenthümliche Reitzbarkeit, die in der vollkommnern Organisation der Menschen sich auch als Verstand äussert. Allerdings hat der Hauptartikel ihres philosophischen Glaubensbekenntnisses, „dass das Wesen aller Dinge in der *Körperlichkeit* bestünde“ an ihrer Erklärungsart der Sinnlichkeit, und des Vorstellungsvermögens überhaupt, beträchtlichen Antheil. Allein ihr ganzes System ist gewiss nicht weniger eine sehr natürliche Folge des unbestimmten Begriffes von Sinnlichkeit, und von der Unentbehrlichkeit der Organisation zum Vorstellungsvermögen; und muss durch die blosse Beriehtigung jenes Begriffes auf immer einstürzen.

Aus den von mir bisher angestellten Betrachtungen über die Sinnlichkeit ergiebt sich 1) dass die bisher ganz verkannten eigenthümlichen Merkmale, durch welche der §. XLIX. aufgestellte Grundbegriff der Sinnlichkeit überhaupt näher bestimmt werden muss, schlechterdings aus keinen Beschaffenheiten des vorstellenden *Subjektes*, dasselbe mag

Geist oder Körper, oder Geist und Körper zugleich, seyn, sondern aus blossen Beschaffenheiten des blossen Vorstellungsvermögens bestehen, und die Sinnlichkeit, nur wie sie im Vorstellungsvermögen bestimmt ist, angeben dürfen. 2) Daſs die Sinnlichkeit durch diese Merkmale auf das genauste sowohl von der Receptivität des Vorstellungsvermögens überhaupt, als auch von dem Verstande ausgezeichnet seyn müsse. 3) Daſs sich aus diesen Merkmalen bestimmt erklären lassen müsse, wie die Sinnlichkeit überhaupt als Gattung den äusseren und inneren Sinn als Arten unter sich begreife, und wodurch diese beyden Arten im sinnlichen Vorstellungsvermögen von einander unterschieden sind. Diesen Bedingungen gemäſs dürfen also die aufzusuchenden Merkmale nichts anderes bezeichnen, als die Art und Weise, *wie* die Sinnlichkeit *a priori* im blossen Vorstellungsvermögen und zwar als *innerer* und *äusserer Sinn* bestimmt ist. Sie müssen die *im* Vorstellungsvermögen, oder vielmehr in der Receptivität desselben, bestimmte Art enthalten, wie diese Receptivität afficiert werden muſs, wenn Vorstellungen des äussern und inneren Sinnes möglich seyn sollen.

Ich sage, die *im* Vorstellungsvermögen bestimmte Art des Afficiertseyns; und unterscheide dieselbe von der *ausser* dem Vorstellungsvermögen in den *Dingen an sich* bestimmten Art, wie diese Dinge durch den objektiven Stoff die Receptivität afficieren. Durch diese in den Beschaffenheiten der Dinge ausser uns gegründeten Art des Afficiertwerdens wird aber in den sinnlichen Vorstellungen nichts als der Stoff, durch den sie gewissen Dingen ausser dem Gemüthe entsprechen, bestimmt; nicht aber

aber die Form derſelben als bloſſer ſinnlicher Vorſtellungen überhaupt, noch auch als Vorſtellungen des äuſſeren Sinnes. Dieſe letztere kann nur in demjenigen beſtimmt ſeyn, wodurch ſie ſinnliche Vorſtellungen überhaupt und ſinnliche Vorſtellungen des äuſſern Sinnes werden, d. h. im ſinnlichen Vorſtellungsvermögen; in wiefern in demſelben die Möglichkeit von auſſen afficiert zu werden, beſtimmt vorhanden iſt.

Die *Sinnlichkeit* des Vorſtellungsvermögens muſs ſich von der bloſſen Receptivität des Vorſtellungsvermögens dadurch unterſcheiden, daſs während dieſe letztere nichts als die beſtimmte Möglichkeit des Afficiertwerdens überhaupt in Rückſicht auf die Vorſtellung überhaupt enthält, die erſtere die beſtimmte Möglichkeit von auſſen und von innen afficiert zu werden in Rückſicht auf die ſinnlichen Vorſtellungen begreift. So, wie ich das der Receptivität eigenthümliche Merkmal darum die Form der Receptivität nannte, weil es die Art und Weiſe, *wie* die Empfänglichkeit des Gemüths überhaupt afficiert werden muſs, darſtellt; ſo werde ich die der Sinnlichkeit eigenthümliche Merkmale die *Formen* des *äuſſern* und *inneren Sinnes* nennen, weil ſie die Art und Weiſe angeben müſſen, *wie* die Empfänglichkeit bey den ſinnlichen Vorſtellungen, die entweder dem äuſſern, oder dem innern Sinne oder beyden zugleich angehören, afficiert werden muſs. Wir können alſo folgendes ohne weitere Erörterung feſtſetzen:

§. LII.

Die eigenthümlichen Merkmale der Sinnlichkeit des bloſſen Vorſtellungsvermögens

 beſte-

bestehen in der *a priori* bestimmten Art und Weise, wie die Receptivität afficiert werden muss, wenn blosse Vorstellung des äussern und des inneren Sinnes möglich seyn soll; oder in den *Formen* des *äussern* und *inneren Sinnes*.

Die Form der Receptivität besteht in der *a priori* bestimmten Mannigfaltigkeit des Stoffes überhaupt, oder in der nur für ein Mannigfaltiges überhaupt bestimmten Empfänglichkeit des Vorstellungsvermögens; die Formen des äussern und innern Sinnes müssen also in der bestimmten Mannigfaltigkeit, des äussern und inneren Stoffes bestehen, in der für ein von aussen, und von innen gegebenes Mannigfaltige bestimmten Empfänglichkeit, in der im Gemüth bestimmten Art und Weise, wie das Mannigfaltige von aussen und von innen gegeben seyn muss, wenn sinnliche Vorstellung möglich seyn soll.

§. LIII.

Die *a priori* bestimmte Form des äusseren Sinnes besteht in der an der Receptivität bestimmten Möglichkeit des *Aussereinanderseyns* des Mannigfaltigen in der Vorstellung; und der äussere Sinn besteht in dem Vermögen durch ein Mannigfaltiges in wieferne dasselbe als ein blosses Mannigfaltige, in aussereinander befindlichen Theilen, gegeben ist, zu Vorstellungen zu gelangen.

Die Receptivität des Vorstellungsvermögens besteht in einer doppelten und folglich auch verschiedenen Empfänglichkeit, deren Unterschied in

der

der Natur des Gemüthes gegründet ist; aus der Empfänglichkeit für den objektiven Stoff, ohne welchen keine Vorstellung eines Gegenstandes ausser uns, ja, nicht einmal die Wirklichkeit der Vorstellung überhaupt möglich ist; und aus der Empfänglichkeit für den subjektiven Stoff, der nur durch das Afficiertwerden von der Spontaneität des Gemüthes in der Vorstellung gegeben werden kann. Die eine ist Empfänglichkeit für ein Afficiertwerden von aussen durch die Handlung eines von dem vorstellenden verschiedenen Gegenstandes; die andere Empfänglichkeit für ein Afficiertwerden von innen, durch Handlung des Vorstellenden. Da nun jede Handlung der Spontaneität im *Verbinden* besteht, so muss die Empfänglichkeit für das Afficiertwerden von innen, Empfänglichkeit für ein Mannigfaltiges überhaupt seyn, in wieferne dasselbe durch Spontaneität, d. h. als *Verbunden* gegeben wird; und folglich muss die Empfänglichkeit für das Afficiertwerden von aussen Empfänglichkeit für ein Mannigfaltiges seyn, in wieferne dasselbe der Receptivität ohne Mitwirkung der Spontaneität, und also nicht verbunden, sondern schlechterdings als ein Mannigfaltiges, in seinen ausser einander befindlichen Theilen gegeben werden kann. Die Receptivität des äusseren Sinnes besteht also in der bestimmten Möglichkeit durch ein Mannigfaltiges, in wieferne dasselbe blosses Mannigfaltiges ist, in nichts als ausser einander befindlichen Theilen besteht afficiert zu werden, und der äussere Sinn selbst ist das Vermögen durch ein ausser einander gegebenes Mannigfaltige zu Vorstellungen zu gelangen. Die blosse Vorstellung des äussern Sinnes entsteht dann durch diejenige im Gemüthe bestimmte Art des Afficiertwerdens, vermöge welcher der objek-

tive

tive Stoff als Stoff d. i. in Rückſicht auf ſeine Mannigfaltigkeit in der bloſſen Vorſtellung nur als ein auſſer einander befindliches Mannigfaltige beſtimmt ſeyn kann; und die *Form des äuſſeren Sinnes*, d. h. dasjenige worin die *äuſſere Sinnlichkeit* des Vorſtellungsvermögens beſteht, iſt nichts anders, als die in der Receptivität vor aller Vorſtellung beſtimmt vorhandene Möglichkeit des Auſſereinanderſeyns des Mannigfaltigen *in* der Vorſtellung.

§. LIV.

Die *à priori* beſtimmte Form der Vorſtellung des äuſſeren Sinnes beſteht in der Einheit des auſſer einander befindlichen Mannigfaltigen, die, in wieferne ſie mit der Vorſtellung auf den Gegenſtand bezogen wird, *Form der äuſſern Anſchauung* heiſst.

Sinnlich iſt eine Vorſtellung, in wieferne ſie durch die Art des Afficiertwerdens entſteht; und eine *ſinnlich-äuſſere* iſt ſie, in wieferne ſie durch diejenige Art des Afficiertwerdens entſteht, welche in dem *a priori* beſtimmten auſſereinander-gegeben ſeyn des Mannigfaltigen beſteht. So wie der Stoff überhaupt nur als ein *a priori* beſtimmtes Mannigfaltige überhaupt in der Vorſtellung vorkommen kann: ſo kann der Stoff der Vorſtellung des äuſſeren Sinnes nur als ein *a priori* beſtimmtes auſſereinander befindliches Mannigfaltige in derſelben Vorſtellung vorkommen. Die in der Receptivität des Vorſtellungsvermögens überhaupt beſtimmte Form des bloſſen Stoffes als Stoff iſt Mannigfaltigkeit überhaupt; die in der ſinnlichen Receptivität beſtimmte Form des bloſſen äuſſeren

Stoffes

Stoffes als äuſſerer Stoff iſt das bloſſe Auſſereinanderſeyn des Mannigfaltigen überhaupt. So wie alſo die durch das Vorſtellungsvermögen überhaupt (Receptivität und Spontaneität zuſammengenommen) beſtimmte Form jeder Vorſtellung überhaupt Einheit des Mannigfaltigen iſt: ſo iſt die durch das Vorſtellungsvermögen das einen äuſſern Sinn hat, beſtimmte Form der Vorſtellung Einheit des auſſer einander befindlichen Mannigfaltigen; die in wieferne die Vorſtellung auf den Gegenſtand bezogen wird, und Anſchauung heiſst, *Form der Anſchauung* heiſſen muſs.

§. LV.

Die *à priori* beſtimmte Form des inneren Sinnes beſteht in der an der Receptivität beſtimmten Möglichkeit des *Nacheinanderſeyns* des Mannigfaltigen in der Vorſtellung, und der innere Sinn beſteht in dem Vermögen durch ein Mannigfaltiges in wieferne daſſelbe in verbundenen, nacheinanderfolgenden Theilen gegeben iſt, zu Vorſtellungen zu gelangen.

Als Receptivität überhaupt kann die Empfänglichkeit des inneren Sinnes nur unter der Form des Mannigfaltigen, — als Empfänglichkeit des inneren Sinnes aber kann ſie nur durch die Spontaneität, deren Handlungsweiſe im Verbinden beſteht, afficiert werden. Das Mannigfaltige kann alſo den inneren Sinn nur in ſoferne afficieren, als es *in ſeiner Mannigfaltigkeit* durch die Syntheſis aufgefaſſet wird, das heiſst durch ſucceſſive Apprehenſion der Theile des Mannigfaltigen; oder welches eben ſo viel iſt, als es durch die Spontaneität, die beym

Ver-

Verbinden *jeden Theil* des Mannigfaltigen auffassen muſs, *nacheinander* gegeben wird. Die Verbindung des Mannigfaltigen muſs beym Afficiertwerden der inneren Empfänglichkeit *in* der Receptivität vorgehen, und diese muſs durch die Handlung der Synthesis afficiert werden, um zu ihren Mannigfaltigen (den Stoff) zu gelangen. Dieses kann ihr also nur in soferne gegeben werden, als die Spontaneität durch eine Handlung, die durch die Mannigfaltigkeit des Aufzufassenden bestimmt wird, dem Mannigfaltigen durch ein jedem Theile desselben korrespondirendes Afficieren der Receptivität, (successive) Einheit giebt.

§. LVI.

Die *a priori* bestimmte Form der Vorstellung des inneren Sinnes besteht in der Einheit des nacheinander gegebenen Mannigfaltigen, die in wieferne sie mit der Vorstellung auf den Gegenstand bezogen wird, Form der inneren *Anschauung* heiſst.

Da die Erörterung dieses Paragraphs den §. LIV. wiederholen muſste; so will ich mich bey derselben nicht aufhalten.

Es ist der Vorstellung des inneren Sinnes wesentlich, daſs ihr Gegenstand nichts auſser dem Gemüthe befindliches, sondern entweder eine bloſse Veränderung des Gemüthes, oder eine Beschaffenheit des Vorstellungsvermögens sey. Hiezu ist eine im Gemüthe gegründete Verschiedenheit zwischen dem Empfangen des von auſſenher gegebenen Stoffes, durch welchen Vorstellungen auf Dinge auſſer dem Gemüthe bezogen werden,

und

und dem Empfangen des von innen gegebenen Stoffes, durch den sie auf etwas im Gemüthe bezogen werden schlechterdings nothwendig. Die Art wie das Gemüth von aussen afficiert wird, muss von der Art wie es von innen afficiert wird, oder sich selbst afficiert, wesentlich verschieden seyn. In wieferne die Receptivität von aussen afficiert wird, verhält sie sich blos leidend, verbindet sie nichts, ist ihr der Stoff in seiner blossen in der Natur der Receptivität gegründeten Mannigfaltigkeit gegeben. Ihr bestimmtes Vermögen von aussen afficiert zu werden muss also in dem bestimmten Aussereinanderseyn des *nicht* nacheinander, und folglich (in Rücksicht auf die innere Empfänglichkeit) *zugleich* gegebenen Mannigfaltigen bestehen. In wieferne sie aber von innen afficiert wird, und ihr bestimmtes Mannigfaltige durch Handlung der Spontaneität empfängt; ist sie nur in soferne für das Mannigfaltige empfänglich als ihr dasselbe durch Auffassen seiner Theile, und folglich *nicht* zugleich, sondern nacheinander gegeben wird. Das Merkmal des *Zugleich*gegebenen kömmt dem objektiven Stoffe nur in soferne zu, als er nicht durch inneres Afficieren, welches nacheinander geschieht, gegeben ist.

§. LVII.

In wieferne auch zur Vorstellung des äussseren Sinnes ein Afficiertwerden *von innen* wesentlich gehört, in soferne ist die Einheit des nacheinander gegebenen Mannigfaltigen die *allgemeine Form* jeder sinnlichen Vorstellung, und folglich auch jeder Anschauung überhaupt, und die *Sinnlichkeit überhaupt* besteht in dem *a priori* bestimmten Vermögen,

durch

durch ein der Receptivität nacheinander gegebenes Mannigfaltige zu Vorstellungen zu gelangen.

Der von aussenher gegebene Stoff kann nur in so ferne Vorstellung werden als sein Mannigfaltiges in der Receptivität verbunden, und folglich die von aussen afficierte Receptivität auch von innen, durch die Synthesis der Spontaneität afficiert wird. Dadurch wird das von aussen gegebene Mannigfaltige in den inneren Sinn aufgenommen, und zur einem in der Receptivität des Vorstellungsvermögens verbundenen Mannigfaltigen, zur blossen Vorstellung. Auch die Vorstellung des *äussern* Sinnes muss also in wieferne sie zugleich dem inneren Sinne angehört, aus einem nacheinander gegebenen und durch Spontaneität verbundenen Mannigfaltigen bestehen; und die Form der Vorstellung des innern Sinnes ist zugleich die *allgemeine Form* aller sinnlichen Vorstellungen; die *unmittelbare* Form der Vorstellungen des innern Sinnes und die *mittelbare* der Vorstellungen des äussern. Die *a priori* bestimmte Art wie die Receptivität von innen afficiert werden muss, oder das im Gemüthe bestimmte nacheinander gegeben seyn des Mannigfaltigen, ist also in soferne die Form der Sinnlichkeit überhaupt, d. h. nicht nur des innern, sondern vermittelst des innern auch des äussern Sinnes; die unmittelbare Form des innern Sinnes, und durch diesen die mittelbare des äussern.

Das charakteristische Merkmal der sinnlichen Vorstellung überhaupt, das jeder Vorstellung in wieferne sie sinnlich seyn soll *a priori* bestimmte Kennzeichen, besteht aus dem Entstehen der Vorstellung durch das nacheinander gegeben seyn des Man-

Mannigfaltigen. Iede sinnliche Vorstellung, in wieferne sie auf das Subjekt bezogen wird und Empfindung heisst, ist also ein Afficiertwerden der Receptivität durch die blosse Spontaneität bey der blossen inneren Empfindung; ein Afficiertwerden von aussen her, durch etwas vom Vorstellungsvermögen verschiedenes, bey der äusseren Empfindung. Bey der letztern muss das von aussen Afficiertwerden immer durch ein Afficiertseyn von innen, das Einwirken immer von einem Entgegenwirken auf die Receptivität begleitet seyn, wenn Empfindung, d. h. eine Vorstellung die Veränderung des Gemüthes, und nicht blosser Eindruck auf die Receptivität allein ist, entstehen soll.

§. LVIII.

Die Vorstellungen von den *a priori* bestimmten Formen der sinnlichen Vorstellung, der äussern und der innern Anschauung, sind *Vorstellungen à priori.*

Der Stoff aller Vorstellungen *a posteriori* (aller empirischen) Vorstellungen setzt im Vorstellungsvermögen, in wieferne er objektiv, von aussenher gegeben seyn und Gegenständen ausser dem Gemüthe entsprechen soll, die bestimmte Empfänglichkeit für ein aussereinander gegebenes Mannigfaltige; und in wieferne er durch Handlung der Spontaneität in der Receptivität bestimmt werden soll, bestimmte Empfänglichkeit für ein nacheinander gegebenes Mannigfaltige voraus. Dasjenige aber, was von allen empirischen Stoffe zur Möglichkeit der Vorstellung, als im Vorstellungsvermögen vorhanden, vorausgesetzt wird, kann dem

Gemüthe nicht mit und durch dem empirischen Stoff, und das Afficiertwerden von aussen gegeben seyn. Wenn es also vorgestellt wird, so wird es durch einen Stoff vorgestellt, der *nur seiner Wirklichkeit* nach in der Vorstellung durch die Handlung der Spontaneität bestimmt, seiner eigenthümlichen *Beschaffenheit* nach aber durch seinen im Vorstellungsvermögen vorhandenen Gegenstand (der bestimmten Art des äussern und innern Afficiertwerdens) vor aller Vorstellung im Gemüthe bestimmt ist, d. h. es wird durch eine Vorstellung *a priori* vorgestellt.

Was zur blossen sinnlichen Vorstellung allein gehört, nicht zur sinnlichen Vorstellung dieses oder jenes durch einen objektiven Stoff bestimmten Gegenstandes, kann allein durch das vorstellende Subjekt und zwar durch das blosse Vorstellungsvermögen desselben in der Vorstellung vorhanden seyn. Man müsste die Unterscheidung zwischen dem Gemüthe und den als ausser dem Gemüthe befindlich vorgestellten Gegenständen, und mit demselben das *deutliche Bewusstseyn dieser Gegenstände* ganz aufheben, wenn man dasjenige, was zur blossen Vorstellung gehört, und folglich durchs Vorstellungsvermögen in die Vorstellung kommt, von den Dingen ausser uns ableiten wollte. Denn der Grund der Möglichkeit der Unterscheidung des Gemüthes von den sogenannten Aussendingen kann nur darin liegen, dass in der Vorstellung der Aussendinge etwas dem Gemüthe und etwas den Aussendingen eigenthümlich angehört, welches das Gemüth im deutlichen Bewusstseyn sich vorstellt, in dem es nämlich durch die Prädikate der Formen des äussern und innern Sinnes sich als das vorstellende;

lende; durch die Prädikate des objektiven Stoffes (der die Form der sinnlichen Vorstellung angenommen hat) aber das vom Vorstellenden unterschiedene, ausser ihm vorhandene, vorstellt. Bey diesem Bewusstseyn, wobey sowohl das *Ich*, als auch das *Aussending* besonders vorgestellt wird, muss das Gemüth dasjenige, was *an* ihm *afficiert* ist, den äussern und innern Sinn besonders vorstellen, und zwar lediglich als sein Eigenthum vorstellen, um es von demjenigen, *wodurch* es *afficiert* ist, dem Aussendinge, das in einer besondern Vorstellung dabey vorgestellt wird, zu unterscheiden. Wenn also die Formen der Sinnlichkeit nicht *a priori* bestimmt, und die Vorstellungen derselben nicht Vorstellungen *a priori* wären, so müsste auch diess deutliche Bewusstseyn schlechterdings unmöglich seyn.

„Wenn die beyden Formen der Sinnlichkeit nichts als Beschaffenheiten des blossen Vorstellungsvermögens sind, die *a priori* vor aller Erfahrung im Gemüthe vorhanden seyn müssen; so ist nicht abzusehen, warum nicht auch noch viele andere Beschaffenheiten der blossen sinnlichen Vorstellungen z. B. Gerüche, Farben, Töne u. s. w. in der blossen Beschaffenheit des Gemüthes gegründet und folglich nicht auch *a priori* vorgestellt seyn sollen." Diesem Einwurfe, der dem Verfasser der Kritik der Vernunft öfters gemacht worden ist, liegt eine Zweydeutigkeit im Begriffe eines *Vermögens* zum Grunde. Man denkt sich unter Vermögen zuweilen nichts als eine *unbestimmte* Möglichkeit (die blosse Nichtunmöglichkeit). In diesem Verstande ist in meinem Gemüthe *a priori* das Vermögen vorhanden zu einer anschauenden Vorstellung vom Chinesischen Kaiser zu gelangen.

Wer diese unbestimmte Möglichkeit durchaus ein *Vorstellungsvermögen* nennen will, dem muss freylich eingeräumt werden, dass wir so viele verschiedene Vorstellungsvermögen besitzen, als einzelne sinnliche Vorstellungen möglich sind. Die *bestimmte* Möglichkeit aber, die das Vermögen eines Subjektes ausmacht, ist entweder durch die Beschaffenheit des Subjektes selbst oder durch etwas vom Subjekte verschiedenes, bestimmt; d. h. ist im Subjekte entweder ein *ursprüngliches* oder *abgeleitetes* Vermögen. Das Vorstellungsvermögen nun, welches dem vorstellenden Subjekte allein eigenthümlich ist, kann unmöglich aus einer im Subjekte bloss unbestimmten, und in demselben nur durch etwas ausser demselben bestimmten, abgeleiteten, Fähigkeit bestehen, wenn deutliches Bewusstseyn von Aussendingen möglich seyn soll. Wie sollte überhaupt eine Vorstellung in Rücksicht ihres Stoffes auf etwas vom Gemüthe verschiedenes auf ein Ding ausser dem Gemüthe bezogen werden können, wenn nicht alles, was in dieser Vorstellung Stoff ist, dem Dinge ausser dem Gemüthe, und alles was nicht Stoff ist, sondern zur Form der Vorstellung als Vorstellung gehört, dem Gemüthe angehörte, und folglich nicht durch den Stoff, sondern in der Form des Vorstellungsvermögens bestimmt wäre, und dem von aussen gegebenen Stoff nicht durch das Gemüth erst ertheilt würde. Alles also, was nur zur Form der *blossen Vorstellung*, sie mag sinnlich seyn oder nicht, gehört, muss in der Beschaffenheit des Gemüthes gegründet, *a priori* im Vorstellungsvermögen bestimmt, seyn; und die im Subjekte bestimmte Möglichkeit vorzustellen, das eigentliche Vorstellungsvermögen ausmachen. Aber auch *nur* allein alles, was zur

blossen

blossen Form der blossen Vorstellung allein gehört. Denn alles was dem von aussen gegebenen Stoffe eigenthümlich, und dem Vorstellungsvermögen durch diesen Stoff gegeben ist, gehört nicht zum vorstellenden Subjekte, dessen Prädikat das blosse Vorstellungsvermögen ist; seine Möglichkeit ist nicht bestimmt im blossen Vorstellungsvermögen vorhanden, sondern wird erst in dem von ihm vorausgesetzten Vorstellungsvermögen von aussenher bestimmt, und kann folglich nur ein abgeleitetes, empirisches Vermögen ausmachen; wie z. B. das Vermögen durchs Aug, Ohr etc. zu Vorstellungen zu gelangen. Auch zeichnen sich die das ursprüngliche Vermögen der Vorstellungen ausmachenden Prädikate, von denen des abgeleiteten und empirischen genugsam durch die ihnen allein zukommenden Merkmale der *Nothwendigkeit* und *Allgemeinheit* aus.

§ LIX.

Durch die Form des äusseren Sinnes ist der Stoff der Vorstellung des *blossen Raumes* im Gemüthe *à priori* bestimmt; und der blosse Raum, in wieferne er vorgestellt werden kann, ist nichts als die *a priori* bestimmte *Form der äusseren Anschauung*.

Ich unterscheide die Vorstellung des *blossen* Raumes von den Vorstellungen des *erfüllten* und des *leeren* Raumes. Diese letztern sind gemischte und abgeleitete Vorstellungen, jene ist die reine und ursprüngliche Vorstellung vom Raume. Die Vorstellungen des leeren so wohl als des erfüllten Raumes enthalten Merkmale, die keineswegs dem blossen Raume wesentlich sind; denn der Raum

muſs Raum bleiben, er mag erfüllt oder leer ſeyn. — „Aber iſt ihm denn nicht wenigſtens eines dieſer Merkmale weſentlich? Iſt nicht der Raum eben dadurch, daſs er nicht erfüllt iſt, leer; und daſs er nicht leer iſt, erfüllt?“ — Das Leerſeyn folgt freylich nothwendig aus dem Nichterfülltſeyn; und das Erfülltſeyn aus dem Nichtleerſeyn; aber keines von beyden erfolgt aus dem bloſſen Raume; ſo wenig als das Gelehrtſeyn und Nichtgelehrtſeyn aus der bloſſen Menſchheit erfolgt, ungeachtet eines dieſer beyden Prädikaten jedem Menſchen zukommen muſs. Das weſentliche Merkmal des Raumes muſs dem Raume unveränderlich zukommen; nun iſt aber das Erfüllt- und Leerſeyn des Raumes etwas ſehr veränderliches, und alſo im Begriffe des bloſſen Raumes ein blos zufälliges Merkmal. Die Vorſtellung des erfüllten Raumes hat den Raum, *und* nebſt dem Raume das Erfülltſeyn des Raumes, zum Gegenſtande; die Vorſtellung des *leeren* hat den Raum und die Leerheit deſſelben zum Gegenſtande, entſteht daraus, daſs man aus dem erfüllten Raume, das was ihn erfüllt, wegdenkt; und hat folglich auſſer dem Merkmal des bloſſen Raumes auch noch das Merkmal der Negation des Erfüllten zum Inhalt, welches keineswegs in den Begriff des bloſſen Raumes gehört. Allein nicht blos die *gemeine* Vorſtellungsart verwechſelt den leeren Raum mit dem bloſſen. Auch *berühmte* Philoſophen haben ſich bey der Beurtheilung der *kantiſchen Theorie des Raumes* faſt immer dieſer Verwechslung ſchuldig gemacht; und dadurch, daſs ſie den empiriſchen Urſprung der Vorſtellung des *leeren* Raumes gezeigt haben, den ſchlechterdings empiriſchen Urſprung der Vorſtellung des *bloſſen* Raumes erwieſen zu haben, geglaubt.

Auch

Auch ſind die Vorſtellungen des erfüllten und leeren Raumes keineswegs die *urſprüngliche* Vorſtellung des Raumes, das heiſst, diejenige, die ſich unmittelbar auf den bloſſen Raum allein als ihren Gegenſtand bezieht, und aus dem bloſſen Stoff, der dem Raum als dem von der Vorſtellung deſſelben verſchiedenen Gegenſtande entſpricht, entſtanden iſt. Denn ſowohl das Prädikat des erfüllten als des leeren Raumes ſetzt die Vorſtellung des Raumes als Subjekt dieſer Prädikate voraus. Man muſs die ſo eben beſtimmte *urſprüngliche* Vorſtellung des bloſſen Raumes, nicht mit der *empiriſch urſprünglichen Vorſtellung* des Raumes überhaupt, das heiſst mit derjenigen Vorſtellung verwechſeln, in welcher der Raum zuerſt unter dem Merkmalen empiriſcher Vorſtellungen im Bewuſstſeyn vorgekommen iſt. Ieder Vorſtellung *a priori* muſs eine empiriſche Vorſtellung vorhergehen, in welcher der Gegenſtand der erſtern, ſich als Form der bloſſen Vorſtellung an einem objektiven Stoffe bewieſen hat. Die empiriſch urſprüngliche Vorſtellung des Raumes iſt offenbar die des *erfüllten* Raumes, aus welcher ſich nach und nach die Vorſtellung des *leeren* ergab; wo dann endlich durch Abſonderung deſſen, was beyden gemeinſchaftlich iſt, die Vorſtellung des *bloſſen* Raumes zum Bewuſstſeyn gelangte. Dieſer unläugbar empiriſche Urſprung der Vorſtellung des Raumes hat die Einwürfe gegen die Priorität des Stoffes dieſer Vorſtellung veranlaſſet, die unter allerley Wendungen den von *Kant* nie angeſtrittenen Satz vertheidigten, daſs die *wirkliche* Vorſtellung des Raumes empiriſchen Urſprungs ſey. Allein die empiriſche Ableitung des Raums kann uns den Urſprung der Vorſtellung deſſelben nur in ſoferne erläutern, als der

Stoff dieſer Vorſtellung als *gegeben* vorausgeſetzt wird. *Woher* er gegeben ſey, kann durch die Erfahrung, in welcher dieſer Stoff als bereits gegeben vorkommen muſs, nicht ausgemacht werden. Die Frage: woher iſt der *Stoff* aus welchem die Vorſtellung des Raums entſteht, dasjenige, was in der bloſſen Vorſtellung des Raums, dem von ihr unterſchiedenen Gegenſtande entſpricht, gegeben? gehört es zum objektiven oder zum ſubjektiven Stoffe? iſt es im Gemüthe *a priori*, oder *a poſteriori* beſtimmt? kann nur aus dem beſtimmten Begriffe des Vorſtellungsvermögens beantwortet werden.

Von der Vorſtellung des *bloſſen Raumes* behaupte ich nun: daſs der ihr eigenthümliche *Stoff* ſeiner Beſchaffenheit nach durch die Form des äuſſern Sinnes *a priori* im Gemüthe beſtimmt ſey. Durch dieſe Form nämlich, die in der beſtimmten Art durch ein auſſereinander gegebenes Mannigfaltige afficiert zu werden, beſteht, iſt allem objektiven Stoffe im Gemüthe die Form beſtimmt, unter welcher allein er in einer Vorſtellung des äuſſeren Sinnes als Stoff vorkommen kann, nämlich das Auſſereinanderſeyn ſeines Mannigfaltigen. Nun kann aber dem *bloſſen Raume* in der Vorſtellung deſſelben kein anderer Stoff entſprechen, als das *Mannigfaltige überhaupt unter der bloſſen Form des Auſſereinanderſeyns*. Denn an dem bloſſen Raume kann 1) nur ein Mannigfaltiges *überhaupt*, nicht dieſes oder jenes Mannigfaltige, nichts das einem beſtimmten Eindruck entſpräche, keine Sache *im* Raume, gedacht werden. 2) Das Auſſereinanderſeyn des Mannigfaltigen, das *dem bloſſen Raume* als Gegenſtand weſentlich iſt, muſs in der Vorſtellung deſſelben nur *an* dem Stoff, und *durch* den

den Stoff bestimmt seyn, weil es eine blosse Form des blossen Mannigfaltigen, das heisst des Stoffes, allein ist. In dem nun aber an dem unter der Form des Aussereinanderseyns bestimmten Mannigfaltigen überhaupt, durch die Spontaneität mit der Form der Vorstellung *Einheit* hervorgebracht wird (durch das Verbinden nämlich dieses als aussereinander bestimmten Mannigfaltigen) entsteht eine Vorstellung, die unmittelbar auf ihren Gegenstand bezogen, *Anschauung* des *blossen Raumes* ist.

Der *vorgestellte* blosse Raum ist also nichts anders als die *Form der äusseren Anschauung* selbst; und alle Merkmale des blossen Raumes müssen sich von der Form der äussern Anschauung und ihrer unmittelbaren Vorstellung ableiten lassen. Die Form der äusseren Anschauung besteht *erstens* aus der bestimmten Form, die der *objektive*, d. i. durch ein Afficiertseyn von aussen gegebene, Stoff als ein solcher in der blossen Vorstellung des äussern Sinnes annehmen muss, im *Aussereinanderseyn des Mannigfaltigen*. *Zweytens* aus der *Einheit*, durch welche diese Form des blossen Stoffes zur Form der blossen Vorstellung wird. Diese beyden Bestandtheile der *Form der äussern Anschauung* sind die wesentlichen Merkmale des blossen Raumes der im blossen Aussereinanderseyn des Mannigfaltigen überhaupt, und zwar im verbundenen, zusammenhängenden, einzigen Aussereinanderseyn besteht. Aus der Form der Vorstellung des äussern Sinnes läfst sich daher vollkommen begreifen, warum der Raum aus lauter *verbundenen* Theilen bestehe, wovon jeder *wieder als Raum*, als ein aussereinander befindliches Mannigfaltige, gedacht werden muss; die *Kontinuität* des Raumes, und die *Theilbarkeit*

desselben ins Unendliche. — Hieraus begreift sich auch das *Nebeneinanderseyn* der Theile im Raume, und das *Zugleichseyn* derselben, das eine nothwendige Folge des Unterschiedes zwischen der Form der äussern und der innern Anschauung ist. Letztere besteht *allein* im *nacheinanderseyn;* die erstern also im *nicht* nacheinanderseyn — im *Zugleichseyn.*

Die Vorstellung, die unmittelbar aus dem der Form der äussern Anschauung entsprechenden Stoffe entsteht, ist eine wirkliche *Anschauung;* denn sie entsteht unmittelbar aus der (*a priori*) bestimmten Art des Afficiertwerdens, indem ihr Stoff selbst nichts anderes als die Art des Afficiertwerdens von *aussen* ist. In wieferne nun jede Anschauung Vorstellung eines *individuellen* Gegenstandes ist, und es nur eine einzige Form der äussern Anschauung giebt; in soferne läst sich auch die Eigenthümlichkeit des Raumes, dass er nur ein *einziger* ist, und alle verschiedenen Räume nur Theile eines und ebendesselben Raumes sind, befriedigend erklären.

So wie der blosse Raum nur durch eine *Anschauung* sich vorstellen läst, so können die Theile des Raumes nur durch *Begriffe* vorgestellt werden. Da durch das blosse Anschauen allein an einem Gegenstande nichts unterschieden werden kann: so wird auch am Raume, in wieferne er blos angeschaut wird, kein besonderer Theil unterschieden. Theile des Raumes müssen entweder durch den im Raum gegebenen Stoff, oder durch blosse Handlung der Spontaneität bestimmt werden. In beyden Fällen aber setzen sie in wieferne sie als Theile des Raumes *vorgestellt* werden sollen *Begriffe* voraus, d. h. von der Anschauung verschiedene

schiedene Vorstellungen, die sich nur mittelbar, d. h. durch die Anschauung auf den Raum beziehen.

Die unmittelbare Vorstellung der Form der äussern Anschauung, oder des blossen Raumes, ist Vorstellung des *äussern Sinnes* und zwar *äussere Anschauung.* Sie entsteht durch die bestimmte Art des von aussen Afficiertwerdens; und obwohl ihr Stoff nicht durch ein Afficiertwerden durch einen Gegenstand ausser uns, sondern seiner *Beschaffenheit* nach im blossen Vorstellungsvermögen, seiner Wirklichkeit nach, in der Vorstellung aber durch die Handlung der Spontaneität, welche ihre eigene Receptivität der Form des äussern Sinnes gemäss afficiert, bestimmt wird; so ist doch dieser Stoff selbst nichts anderes als das *Mannigfaltige*, welches der Form, unter welcher Gegenstände *ausser uns* angeschaut werden, entspricht. Die Vorstellung der Form der äusseren Anschauung ist in soferne die Vorstellung des allgemeinsten Merkmals, welches allen Gegenständen in wieferne sie ausser uns angeschaut werden können, zukommen muss; und eben darum selbst eine Vorstellung, die sich auf etwas ausser uns bezieht. Die Form der äusseren Anschauung ist die im Gemüthe bestimmte Bedingung, unter welcher allein der objektive Stoff *in* einer Vorstellung vorkommen und durch ihn ein Gegenstand ausser uns vorgestellt werden *kann.* Die Anschauung dieser Form bezieht sich also zwar auf keinen wirklichen, aber doch auf den *im* Gemüthe *möglichen* objektiven Stoff und durch ihn auf den möglichen Gegenstand ausser uns. Der blosse Raum enthält daher auch nichts ausser uns Wirkliches; und ist in soferne ein blosses *Nichts*, verglichen mit den in ihm befindlichen Dingen,

und

und abgesondert von der Form ihrer Anschauung. Allein nichts destoweniger begreift er in der letztern Eigenschaft die Möglichkeit des *in* ihm Wirklichen, des *Ausgedehnten* in sich. Man nehme dem Raume das Ausgedehnte, und er wird Raum bleiben; aber man nehme dann dem Ausgedehnten den Raum und es wird dadurch unmöglich werden. Die Form der äussern Anschauung bezieht sich nothwendig vermittelst des objektiven Stoffes, der sie zur Vorstellung macht, auf Gegenstände ausser uns, und der Raum bezieht sich so nothwendig aufs Ausgedehnte, dass er sich gar nicht anders als nur mit der Möglichkeit der Ausdehnung denken lässt. Die Vorstellung des Raums ist die anschauende Vorstellung von der Möglichkeit der Ausdehnung.

Der Schein der Paradoxie, den die Behauptung, dass die Vorstellung der Form der äussern Anschauung, und folglich die Vorstellung eines nicht ausser dem Gemüthe vorhandenen Gegenstandes gleichwohl selbst eine äussere Anschauung sey, mit sich führt, verliert sich vollends, wenn man bedenkt, dass diese im Gemüthe vorhandene Form gerade dasjenige ist, *wodurch* sich das Gemüth, oder *was* sich im Gemüthe vor aller Vorstellung auf Dinge ausser demselben bezieht. Wird also diese Form vorgestellt: so wird etwas, was sich im Gemüthe auf etwas ausser dem Gemüthe bezieht, vorgestellt. Die Form der äusseren Anschauung hat eine doppelte Beziehung: auf das Gemüth nämlich, in wieferne sie in der Beschaffenheit der Receptivität des Vorstellungsvermögens gegründet ist; und auf etwas ausser dem Gemüthe, in wieferne sie die Form ist, die aller objektive (von aussenher gegebene) Stoff im Gemüthe annehmen

nehmen mufs. Sie ift hiedurch gleichfam das Medium der Communikation zwifchen dem Gemüthe und den Dingen auffer dem Gemüthe. Der von diefen letztern gelieferte objektive Stoff, und die vom Gemüthe gelieferte Form der äuffern Anfchauung in der Vorftellung, welche fie ausmachen. vereiniget, und auf den Gegenftand bezogen, machen jede (empirifche) Anfchauung der Dinge auffer uns aus. Die vorgeftellte bloffe Form der äuffern Anfchauung mufs alfo dahin bezogen werden, wohin die Vorftellung, deren Form fie ift, bezogen werden mufs: auf *etwas auffer uns;* und eben darum mufs fie auch als etwas auffer uns befindliches, und zwar als dasjenige, *worin* alles auffer uns befindliche vorkommen mufs, vorgeftellt werden. Hierdurch wird es völlig begreiflich, warum der Raum, ungeachtet wir ihn weder für eine Subftanz, noch für ein Accidenz einer Subftanz, noch für ein Verhältnifs zwifchen mehreren Körpern (denn auch dort mufs Raum gedacht werden wo kein Körper ift) halten können; ungeachtet wir ihn unmöglich in die Reihe der wirklichen Dinge und ihrer Befchaffenheiten verfetzen können; gleichwohl für kein bloffes *Nichts* angefehen werden kann, ja allen Einwendungen der Spekulation zum Trotze fich uns gleichwohl als etwas auffer uns ohne alle Eigenfchaften wirklicher Dinge aufdringt.

Endlich ift, welches wohl keines weiteren Beweifes bedarf, die Form der äuffern Anfchauung kein auffer unfrem Gemüthe befindlicher Gegenftand. Ihre Vorftellung ift daher auch keine Vorftellung eines auffer uns befindlichen Gegenftandes, fondern die Anfchauung der Form, welche *alle* Ge-

genftän-

genstände ausser uns durch den ihnen in der Vorstellung entsprechenden objektiven Stoff annehmen müssen, in wieferne sie *anschaulich* seyn sollen. Die Vorstellung dieser blossen Form ist Vorstellung des blossen Mannigfaltigen unter der Form des Aussereinanderseyns auf Einheit gebracht; und folglich keines, weder durch einen objektiven Stoff in einer empirischen Anschauung, noch durch den Verstand in einem Begriffe bestimmten, und damit *begränzten* Aussereinanderseyns. Daher kann auch in der Anschauung dieser blossen Form keine bestimmte Gränze des aussereinander befindlichen Mannigfaltigen vorkommen; und es begreift sich, warum und in wieferne der blosse Raum *unendlich* ist.

§. LX.

Die unmittelbare Vorstellung der Form der äussern Anschauung oder des blossen Raumes, ist *Anschauung à priori*, der Raum ist in soferne ein *nothwendiger* Gegenstand für uns, und durch ihn ist die *Ausdehnung* ein *allgemeines* Merkmal aller anschaulichen Gegenstände ausser uns.

Nach dem, was in der *Theorie des Vorstellungsvermögens überhaupt* über die *Vorstellungen a priori*, und in den vorigen Paragraphen über die Vorstellung von der Form der äusseren Anschauung oder dem blossen Raume, gesagt ist, bedarf die Behauptung, dass diese Vorstellung in wieferne sie unmittelbar auf ihren Gegenstand bezogen wird, Anschauung *a priori* sey, weder eines Beweises noch einer Erörterung. Aber das bisherige Schicksal der *Kritik der Vernunft*, die gerade

über

über diese freylich auf einem anderen Wege erwiesene Behauptung so gar jämmerlich misverstanden wurde, nöthigt mir die ausdrückliche, obwohl sonst überflüssige, Erklärung ab; daſs ich *nicht* den *Raum* selbst, sondern nur die *Vorstellung* desselben Anschauung *a priori* nenne; und daſs ich auch diese Anschauung keineswegs in dem Sinne *a priori* nenne, als ob sie der *empirischen* vorhergienge, oder als ob sie nicht von der *empirischen* des erfüllten, und der *abstrakten* des leeren Raumes abgezogen wäre, sondern lediglich in soferne, als ihr Stoff, der keinem andern Gegenstande als der Form der äussern Anschauung, entspricht seiner Beschaffenheit nach nur durch die Form des äussern Sinnes bestimmt ist, die doch wohl nicht durch dem empirischen Eindruck gegeben seyn kann; sondern als Bedingung alles äussern Afficiertwerdens *a priori* im Gemüthe vorhanden seyn muſs.

Als Gegenstand einer Vorstellung *a priori* ist der Raum ein *nothwendiger Gegenstand* für unser Gemüth. Da die bestimmte Möglichkeit durch etwas ausser uns befindliches afficiert zu werden nothwendig zu unsrem Vorstellungsvermögen gehört, einen wesentlichen Bestandtheil desselben ausmacht, der von unsrer Receptivität unzertrennliche äussere Sinn ist; und da die durch denselben bestimmte Form der äussern Anschauung die Form ist, welche aller objektive Stoff, wenn durch ihn Vorstellung von Dingen ausser uns möglich seyn soll, annehmen muſs; so ist diese Form unsrem Gemüth eben so nothwendig, als die Möglichkeit der Vorstellung äusserer Dinge; und der bloſse Raum ist von unsrem Gemüthe unzertrennlich. Daher kommt es, daſs wir zwar alle Gegenstände

aus

aus dem Raume, aber nie den Raume selbst wegzudenken vermögen, daſs wir allezeit, wenn wir etwas auſſer uns vorstellen wollen, auch den Raum vorstellen müſſen; daſs wir nicht einmal *vom auſſer uns vorhanden seyn* eine Vorstellung haben können, ohne den Raum dabey zu Hülfe zu nehmen.

Als einem Gegenstande einer Vorstellung *a priori*, kömmt dem Raume bey seiner Nothwendigkeit auch *Allgemeinheit* zu; in wieferne er nämlich in der Eigenschaft der *a priori* bestimmten Form jeder empirischen äuſſern Anschauung ein *allgemeines Merkmal* aller anschaulichen *Dinge auſſer uns* ist, auf die er zugleich mit der Vorstellung bezogen wird. Daher kömmt es, daſs alle Dinge auſſer uns nicht nur im Raume vorhanden seyn, sondern auch einen Theil des Raumes *erfüllen*, ausgedehnt seyn, müſſen. Der dem Gegenstande auſſer uns in der Vorstellung entsprechende, durch afficiert werden von auſſen gegebene, Stoff kann nur durch die Form der äuſſern Anschauung, die er im Gemüthe annimmt, Vorstellung werden; und nur in seiner unzertrennlichen Vereinigung mit dieser Form auf seinen Gegenstand bezogen werden, der daher auch nur unter dieser Form, und folglich nur als etwas den *Raum erfüllendes*, *Ausgedehntes* vorgestellt werden kann.

Als Gegenstand einer Vorstellung *a priori* ist der Raum von der *Erfahrung unabhängig*, in wieferne die Erfahrung in dem Gegebenseyn eines Stoffes *a posteriori* besteht. Denn er ist die Bedingung, die im Gemüthe bestimmt seyn muſs, wenn der objektive Stoff, der nicht anders als *a posteriori* gegeben seyn kann, im Gemüthe vor-

kommen

kommen und zur Vorſtellung werden ſoll. In *dieſer Rückſicht* iſt auch die Vorſtellung des Raumes von der Erfahrung unabhängig; nämlich in Rückſicht ihres *a priori* im Gemüthe beſtimmten Stoffes; obwohl ſie in Rückſicht auf ihre Entſtehung als eine wirkliche Vorſtellung von dem Gegebenſeyn eines objektiven Stoffes in einer empiriſchen Vorſtellung abhängt. Dann ohne dieſen letztern würde der äuſſere, *a priori* beſtimmte Sinn, keine Veranlaſſung haben, die Form der äuſſeren Anſchauung an einem Stoffe zu beſtimmen; und dieſe würde ſo wenig auch als bloſſe Form vorgeſtellt werden können, als jede andere Form die nicht vorher in konkreto an einem Stoffe vorgekommen iſt, ungeachtet dieſelbe weder mit noch durch den Stoff gegeben iſt. — Nichts iſt daher begreiflicher als wie alle bisherige Verſuche den Raum ohne dieſe Einſchränkung von der Erfahrung abzuleiten, nothwendig miſslingen muſsten; und warum derjenige Theil der Philoſophen, der den bloſſen Raum für etwas Wirkliches, und von den Dingen unabhängiges, hielt, an demſelben ein nothwendiges, unendliches, und ſelbſtſtändiges — Unding zugeben muſste; der andere Theil aber, der ihn für ein bloſſes Verhältniſs der Dinge gegeneinander anſah, weder erklären konnte, warum der Raum als etwas unendliches; warum er auch dort wo keine Dinge ſind, gedacht werden müſſe; und wie es zugienge, daſs die Eigenſchaften des bloſſen Raumes auch den Dingen, welche den Raum erfüllen, *nothwendig* zukommen müſsten.

Aus der *Nothwendigkeit* des Raumes, die von ſeiner im Gemüthe beſtimmten Natur abhängt, ergiebt ſich die ſonſt unerklärbare *apodiktiſche*

Gewiſsheit der Geometrie, die nichts als eine Wiſſenſchaft der nothwendigen Eigenſchaften des Raumes iſt, welche in derſelben nicht durch bloſſe, ſondern auf Anſchauungen ſich unmittelbar beziehende Begriffe dargeſtellt werden. Wenn das Subſtratum der Geometrie, der bloſſe Raum, nothwendig iſt, ſo muſs auch jede ſeiner Eigenſchaften nothwendig ſeyn; der Raum kann aber nur in ſoferne in meinem Bewuſstſeyn als nothwendig vorgeſtellt werden, in wieferne er eine Bedingung des Wirklichen iſt. Da der bloſſe Raum als Form meiner äuſſern Anſchauung kein auſſer mir befindlicher Gegenſtand iſt, ſo weiſs ich, daſs diejenige Eigenſchaft des Raumes, welche z. B. *Dreyeck* heiſst, und alle Eigenſchaften dieſes Dreyeckes, die dem Raume in meiner Vorſtellung zukommen, dem Raume, und dem Dreyecke auch *an ſich* zukommen müſſen, daſs alle möglichen Dreyecke, die mir meine Einbildungskraft vorzeichnen kann, und alle wirklichen, die mir in der Sinnenwelt vorkommen können, eben dieſelben Eigenſchaften haben *müſſen;* welches ich nicht wiſſen könnte, wenn mir das Subſtratum des Dreyeckes nur aus der Erfahrung bekannt wäre, deren Zeugniſs nicht weiter, als die gegebenen Fälle, reicht.

§. LXI.

Durch die Form des inneren Sinnes iſt der Stoff der Vorſtellung der *bloſſen Zeit* im Gemüthe *a priori* beſtimmt, und die bloſſe Zeit in wieferne ſie vorgeſtellt werden kann, iſt nichts als die *a priori* beſtimmte Form der inneren Anſchauung.

Auch

Auch hier unterfcheide ich die *erfüllte* und die *leere* von der *bloſſen Zeit*, die allein der Gegenſtand der reinen (unvermiſchten) und urſprünglichen (durch ihren bloſſen Stoff und folglich unmittelbar auf die Zeit ſich beziehenden) Vorſtellung der Zeit ſeyn kann. Das Weſen der Zeit kann weder im Erfüllt- noch im Leerſeyn beſtehen; und beydes ſind Prädikate der Zeit, die keineswegs den Begriff der Zeit als Subjekt ausmachen, ſondern denſelben vorausſetzen. Unter der bloſſen Zeit kann alſo weder die Succeſſion der wirklichen Dinge, noch die Succeſſion unſrer Vorſtellungen, noch die Ordnung in den Bewegungen der Planeten, noch irgend etwas anderes verſtanden werden, wodurch etwas, das die Zeit erfüllt, als ein Beſtandtheil der Zeit ſelbſt, als innere Bedingung, und weſentlicher Inhalt des Begriffes der *bloſſen* Zeit angegeben wird. Ich gebe zu, ja, ich behaupte ſogar meiner Theorie zufolge, daſs die Vorſtellung der bloſſen Zeit *nicht ohne* die empiriſche Vorſtellung der erfüllten Zeit, nur *nach* derſelben, und in wieferne bey der allmähligen Entwicklung unſrer Begriffe das abſtrakte vorher im Konkreten vorkommen muſs, *durch* dieſelbe entſtehen müſſe. Aber ich behaupte auch daſs der Stoff, der der bloſſen Zeit in der Vorſtellung derſelben entſpricht, keineswegs durch das Afficiertwerden von auſſen (das ich ſelbſt zur Wirklichkeit der Vorſtellung der bloſſen Zeit für unentbehrlich halte) gegeben, ſondern ſeiner Beſchaffenheit, ſeiner eigenthümlichen Form nach durch die bloſſe Form des inneren Sinnes *a priori* im Gemüth beſtimmt ſey.

Durch die Form des inneren Sinnes, die in der beſtimmten Art durch ein nacheinander gege-

benes Mannigfaltige afficiert zu werden besteht, ist allem Stoffe überhaupt die Form bestimmt, unter welcher er allein in einer Vorstellung des innern Sinnes als Stoff vorkommen kann, nämlich das Nacheinanderseyn seines Mannigfaltigen. Nun kann aber der blossen Zeit in der Vorstellung derselben kein anderer Stoff entsprechen als *das Mannigfaltige überhaupt unter der blossen Form des Nacheinanderseyns.* Denn an der blossen Zeit kann 1) nur ein Mannigfaltiges überhaupt nicht dieses oder jenes Mannigfaltige, nichts das einem bestimmten Eindrucke entspräche, kein Etwas in der Zeit gedacht werden. 2) Das Nacheinanderseyn des Mannigfaltigen, das der blossen Zeit, als Gegenstand, gedacht wesentlich ist, muss in der blossen Vorstellung derselben nur an dem Stoffe und durch den Stoff bestimmt seyn, weil es eine blosse Form des blossen Mannigfaltigen, d. h. des Stoffes allein ist. Indem nun aber an dem unter der Form des Nacheinanderseyns bestimmten Mannigfaltigen überhaupt durch die Spontaneität mit der Form der Vorstellung *Einheit* hervorgebracht wird, entsteht eine Vorstellung, die unmittelbar auf ihren Gegenstand (dasjenige welchem ihr Stoff entspricht) bezogen, Anschauung der blossen Zeit ist.

Die *vorgestellte* blosse Zeit ist also nichts anderes als die Form der *inneren Anschauung* selbst, und alle Merkmale der blossen Zeit müssen sich von der Form der inneren Anschauung und ihrer unmittelbaren Vorstellung ableiten lassen. Die Form der innern Anschauung besteht *Erstens* aus der bestimmten Form, die jeder der inneren Receptivität gegebene Stoff als Stoff der innern Anschauung in der blossen Vorstellung annehmen muss,

muſs, im Nacheinanderſeyn des Mannigfaltigen. *Zweytens* aus der Einheit, durch welche dieſe Form des bloſſen Stoffes zur Form der bloſſen Vorſtellung wird. Dieſe beyden Beſtandtheile der Form der innern Anſchauung ſind aber die weſentlichen Merkmale der *bloſſen Zeit*, die im bloſſen Nacheinanderſeyn des Mannigfaltigen überhaupt, und zwar im verbundenen, zuſammenhängenden, einzigen Nacheinanderſeyn beſteht. Aus der Form der inneren Anſchauung läſst ſich daher auch vollkommen begreifen, warum die bloſſe Zeit aus lauter *verbundenen* Theilen beſtehe, wovon jeder wieder als Zeit, als ein nacheinander vorkommendes Mannigfaltige, gedacht werden muſs, die *Kontinuität* der Zeit ſowohl als ihre *Theilbarkeit ins Unendliche* Hieraus begreift ſich auch warum in der bloſſen Zeit allein nichts *zugleich* vorkommen kann. Das Zugleichvorkommen ſetzt die Form des *Auſſereinanderſeyns* den bloſſen Raum voraus, und kann nur durch die *Verbindung* von Raum und Zeit gedacht werden.

Die Vorſtellung, die unmittelbar aus dem der bloſſen Form der inneren Anſchauung entſprechenden Stoffe beſteht, iſt eine wirkliche Anſchauung; denn ſie entſteht unmittelbar aus der (*à priori* beſtimmten) Art des Afficiertwerdens, indem ihr Stoff ſelbſt nichts anders als die Art des Afficiertwerdens von *innen* iſt. In wieferne nun jede Anſchauung Vorſtellung eines individuellen Gegenſtandes iſt und es nur eine einzige Form der inneren Anſchauung giebt, in ſoferne läſst ſich auch die Eigenthümlichkeit der Zeit, daſs ſie nur eine *einzige* iſt, und alle verſchiedenen Zeiten nur Theile einer und ebenderſelben Zeit ſind, befriedigend erklären.

So wie die bloſſe Zeit nur durch eine Anſchauung ſich vorſtellen läſst: ſo können die Theile der Zeit nur durch Begriffe vorgeſtellt werden. Sie müſſen entweder durch den in der Zeit aufgefaſsten Stoff, oder durch bloſſe Handlung der Spontaneität beſtimmt werden. In beyden Fällen ſetzen ſie, in wieferne ſie als Theile der Zeit vorgeſtellt werden ſollen, *Begriffe* voraus, d. h. von der Anſchauung verſchiedene Vorſtellungen, die ſich nur durch Anſchauung auf die Zeit beziehen.

Die unmittelbare Vorſtellung der Form des inneren Sinnes, iſt ſelbſt eine Vorſtellung des inneren Sinnes und zwar *innere Anſchauung*. Sie entſteht durch die beſtimmte Art von innen afficiert zu werden; und ob wohl ihr Stoff nicht in einem von auſſen gegebenen und in den inneren Sinn aufgenommenen Mannigfaltigen beſteht; ſondern ſeiner Beſchaffenheit nach im bloſſen Vorſtellungsvermögen, ſeiner Wirklichkeit nach in der bloſſen Vorſtellung durch die Ihre eigene Receptivität nach der Form des innern Sinnes afficierende Spontaneität beſtimmt wird, ſo iſt doch dieſer Stoff gleichwohl ein wirkliches und im Gemüthe beſtimmtes Mannigfaltige, das in der Form unter welchen *etwas a poſteriori* in uns angeſchaut werden kann, ſeinen beſtimmten Gegenſtand hat; aber ſo wie alles was ſich *a poſteriori in uns* anſchauen läſst, nämlich die *Veränderung* in uns, nur als in uns ſelbſt angeſchaut, nur Gegenſtand einer *inneren* Anſchauung ſeyn kann. Die Vorſtellung der Form des innern Sinnes iſt in ſoferne Vorſtellung des allgemeinſten Merkmals, welches allem, was *a poſteriori* in uns als in uns befindlich, vorgeſtellt werden kann, zukommen muſs. Alles

was

was als in dem vorstellenden Subjekte befindlich vorgestellt werden kann; ist entweder *à priori* vorgestellte Form des blossen Vorstellungsvermögens, worunter auch die Form des innern Sinnes selbst gehört, oder die wirkliche Vorstellung selbst, in wieferne sie als etwas *à posteriori* im Gemüthe befindliches vorgestellt werden kann, welches letztere nur der Form der innern Anschauung gemäfs, d. h. in der blossen Zeit geschehen kann; daher auch die Vorstellungen unter dem allgemeinen Prädikate, der in uns *erfüllten* Zeit, der Veränderungen in uns, vorgestellt werden müssen.

Die Form der inneren Anschauung ist die im Gemüthe bestimmte Bedingung, unter welcher allein ein Mannigfaltiges (als subjektiver Stoff) in einer Vorstellung vorkommen, und durch dasselbe ein empirischer Gegenstand in uns, d. h. die Veränderung des Gemüthes, vorgestellt werden kann. Die Anschauung dieser blossen Form allein bezieht sich also zwar auf kein wirkliches, aber doch auf alles mögliche von innen Afficiertseyn, und durch dasselbe auf die mögliche Veränderung in uns. Die *blosse Zeit* enthält daher auch keine wirkliche Veränderung, und ist in soferne ein blosses Nichts verglichen mit den in der erfüllten Zeit vorkommenden Veränderungen und abgesondert von der Form der Anschauung derselben. Allein nichts destoweniger begreift sie in der letztern Eigenschaft die Möglichkeit des in ihr Wirklichen, d. h. der Veränderung in sich. Man nehme die Veränderung aus der Zeit, und es wird immer die blosse Zeit übrig bleiben; aber man nehme dann die Zeit von der Veränderung hinweg, und die Veränderung wird unmöglich werden. Die Form der inneren

Anschauung bezieht sich nothwendig vermittelst des ihr gemässen Afficiertseyns von innen, das durch sie anschaulich wird, auf die Veränderung in uns als einen vorstellbaren Gegenstand; und die Zeit bezieht sich so nothwendig auf Veränderung, dafs sie sich gar nicht anders als nur mit der Möglichkeit der Veränderung denken läfst. Die Vorstellung der Zeit ist die anschauende Vorstellung von der Möglichkeit der Veränderung.

Die Anschauung der blossen Form des inneren Sinnes ist Anschauung eines blossen Mannigfaltigen überhaupt, in wieferne dasselbe unter der Form des Nacheinanderseyns auf Einheit gebracht ist. Das Mannigfaltige überhaupt, das in dieser Anschauung vorkommt, kann eben darum weder durch einen empirischen Stoff, noch durch eine Handlung der Spontaneität bestimmt, und folglich auch nicht *begränzt* seyn. Es kann in der Anschauung der blossen Zeit keine Gränze des Nacheinanderseyns vorkommen, und es begreift sich, wie und in wieferne die blosse Zeit *unendlich* ist.

§. LXII.

Die unmittelbare Vorstellung der Form der inneren Anschauung, oder der blossen Zeit, ist *Anschauung a priori*, die blosse Zeit ist in soferne ein *nothwendiger* Gegenstand für uns, und durch sie ist *Veränderung in uns* das allgemeine Merkmal aller unsrer Vorstellungen in wieferne sie Gegenstände des innern Sinnes sind.

Dieser Paragraph kann nach dem bisher gesagten keine Schwierigkeit haben, wenn man nicht

etwa

etwa die Zeit mit der bloſſen Vorſtellung der Zeit verwechſelt. Der *Stoff* der Vorſtellung der Zeit iſt ſeiner *Beſchaffenheit* nach unmittelbar *a priori* im Gemüthe beſtimmt, nicht die Vorſtellung der Zeit, auch nicht die Zeit ſelbſt. Die Zeit iſt nicht Form des inneren *Sinnes*, ſondern Form der inneren *Anſchauung;* und entſteht blos aus der Form des inneren Sinnes (dem bloſſen Nacheinanderſeyn), in wieferne daſſelbe durch die Spontaneität die Form der Vorſtellung, Einheit des Mannigfaltigen, erhalten hat.

Als Gegenſtand einer Vorſtellung *à priori* iſt die Zeit ein *nothwendiger* Gegenſtand für unſer Gemüth. Da die beſtimmte Möglichkeit durch die Spontaneität afficiert zu werden nothwendig zu unſrem Vorſtellungsvermögen gehört, einen weſentlichen Beſtandtheil deſſelben ausmacht, und der von unſrer Receptivität unzertrennliche innere Sinn iſt; und da die durch denſelben beſtimmte Form der inneren Anſchauung die Form iſt, welche aller Stoff in wieferne durch ihn der innere Sinn afficiert ſeyn ſoll, annehmen muſs, ſo iſt dieſe Form unſrem Gemüthe ſo weſentlich, als die Möglichkeit der Vorſtellung überhaupt, und insbeſondere die Möglichkeit der inneren Anſchauung. Die Zeit iſt daher von unſrem Gemüthe unzertrennlich. Daher kömmt es, daſs wir zwar alle Gegenſtände aus der Zeit, aber nie die Zeit ſelbſt wegzudenken vermögen, daſs wir allzeit, wenn wir uns unſre eigenen Vorſtellungen als etwas in uns wirkliches vorſtellen, auch die Zeit vorſtellen müſſen, und daſs wir von einem Vorhandenſeyn *in uns* keine Vorſtellung haben können, ohne die Zeit dabey zu Hülfe zu nehmen, und ein *Entſtehen* in uns zu denken.

Als einem Gegenstande einer Vorstellung *à priori* kömmt der Zeit bey ihrer Nothwendigkeit auch *Allgemeinheit* zu; in wieferne sie nämlich in der Eigenschaft der *a priori* bestimmten Form jeder empirischen inneren Anschauung ein allgemeines und unmittelbares Merkmal aller Gegenstände in uns, jeder *Veränderung* in uns ist. Hieraus begreift sichs, warum alles, was Gegenstand einer Vorstellung des inneren Sinnes, einer durch die Art des Afficiertseyns von innen entstandenen Vorstellung ist, nicht nur in der Zeit vorhanden, sondern auch einen Theil der Zeit erfüllen, ein der Zeit entsprechendes Mannigfaltige, *Veränderung* seyn muss.

Als Gegenstand einer Vorstellung *à priori* ist die blosse Zeit von der Erfahrung unabhängig; in wieferne die Erfahrung im Gegebenseyn eines Stoffes *à posteriori* besteht. Denn sie ist die Bedingung die im Gemüthe bestimmt vorhanden seyn muss, wenn der Stoff *à posteriori* in den inneren Sinn aufgefasset werden, und Vorstellung aus ihm entstehen soll. In *dieser Rücksicht* ist auch die Vorstellung der Zeit von der Erfahrung unabhängig, obwohl sie in Rücksicht auf ihre Entstehung als besondere Vorstellung von dem Gegebenseyn eines objektiven Stoffes sowohl, als vom Afficiertseyn durch die Spontaneität abhängt. — Jede Ableitung der Vorstellung Zeit aus der Erfahrung, bey welcher der Umstand, dass die Beschaffenheit des Stoffes welcher der blossen Zeit in der Vorstellung entspricht, im Gemüthe *a priori* bestimmt seyn müsse, übersehen ist, muss nothwendig misslingen, und der Zeit entweder ihre *Nothwendigkeit* absprechen, oder sie zu einem selbstständigen, ewigen Undinge machen.

§. LXIII.

Die Zeit iſt die *allgemeine Form aller Anſchauungen* überhaupt, und daher ein weſentliches Merkmal aller Gegenſtände, in wieferne ſie anſchaulich ſind.

Die Form der inneren Anſchauung iſt die allgemeine Form aller Anſchauung überhaupt, in wieferne der Stoff aller ſinnlichen Vorſtellung durch die Spontaneität nur unter der Form des inneren Sinnes in der Receptivität verbunden, oder welches eben ſo viel heiſst nur unter der Form eines nacheinanderſeyenden Mannigfaltigen in den inneren Sinn aufgenommen werden kann. Die Zeit iſt alſo in ſoferne auch Form der äuſſern Anſchauung; aber nur mittelbar, vermittelſt des innern Sinnes, der auch bey der äuſſeren Anſchauung afficiert ſeyn muſs, und die Zeit muſs mit der ſinnlichen Vorſtellung des äuſſern Sinnes auf den (auſſer uns befindlichen) Gegenſtand bezogen werden, und unter den Merkmalen deſſelben vorkommen. Jeder anſchauliche Gegenſtand muſs alſo *in* der *Zeit* angeſchaut werden.

Allein die Zeit kann kein *unmittelbares* Merkmal der Gegenſtände auſſer uns, der Gegenſtände im Raume, ſeyn. Das Mannigfaltige das dem Gegenſtande auſſer uns entſpricht, in wieferne er durch den Verſtand als etwas für ſich beſtehendes gedacht werden muſs, kann nur der Form des äuſſeren Sinnes gemäſs im bloſſen Raume, in dem es allein gegeben ſeyn kann, angeſchaut werden, und die Zeit kann von demſelben nur mittelbar, und zwar nur als ein negatives Merkmal behauptet werden, das heiſst, der Gegenſtand kann in wieferne

ferne er als *ausser uns* bestehend gedacht wird, nur als ein nicht die blosse Zeit erfüllendes und mit derselben fortlaufendes, sondern als ein *Beharrliches im Raume* angeschaut werden; so wie die beharrlichen Merkmale ihm nur im Raume allein, und folglich nicht unter der Form des Nacheinanderseyns, sondern als *zugleichseyende* Theile zukommen können.

Allein es kommen auch an den Gegenständen *ausser uns Veränderungen* vor, Merkmale die an den Gegenständen selbst nur in der Zeit wirklich werden, und die also offenbare Beweise sind, dass die Zeit auch als etwas ausser uns, und nicht als die blosse Form unsrer Anschauungen gedacht werden müsse." Ich antworte: *Fürs erste* werden diese Veränderungen keineswegs in der blossen Zeit, sondern im Raume *und* in der Zeit zusammengenommen angeschaut, und ihr allgemeinstes wesentliches Prädikat ist *Bewegung*, Veränderung im Raum und in der Zeit. Wäre also die Zeit, in der diese Veränderungen angeschaut werden, nicht die blosse Form unsrer Anschauung, so könnte es der Raum ebenfalls nicht seyn. *Fürs zweyte* können diese Veränderungen an den von unsren Vorstellungen verschiedenen Gegenständen nur in soferne *vorgestellt* werden, als sie in der blossen Vorstellung vorkommen, und mit und durch dieselbe auf den Gegenstand bezogen werden. Die Veränderung ausser uns kann nur durch eine Veränderung in uns vorgestellt werden; die Vorstellung derselben hängt also von der im Vorstellungsvermögen bestimmten Form ab, unter welcher allein Veränderung *in uns* vorgehen kann; das heisst von der in der Receptivität bestimmten Empfänglichkeit

für ein nacheinander gegebenes Mannigfaltige, von der in unsrem Gemuthe bestimmten *blossen Zeit.*

Alles Nacheinanderseyn in der Receptivität ist in derselben nur in wieferne sie innerer, — so wie alles Aussereinanderseyn nur in wieferne sie äusserer Sinn ist, möglich. Alles wirkliche Nacheinanderseyn kann in der Receptivität nur durch die Spontaneität des Vorstellungsvermögens, so wie alles wirkliche Aussereinanderseyn nur durch fremden Eindruck bestimmt werden. Denn in wieferne das Mannigfaltige der Receptivität *nacheinander* gegeben ist, kann es nur in *verbundenen* Theilen, nur durch Synthesis, nur durch Handlung der auffassenden, oder apprehendirenden Spontaneität gegeben seyn. Das Nacheinanderseyn, das bey der Anschauung der Bewegung mit dem Aussereinanderseyn vorgestellt wird, kann in der blossen Vorstellung nur in soferne vorkommen, als die Spontaneität etwas zugleich mit dem objektiven Stoff gegebenes nacheinander d. h der Form des innern Sinnes gemäfs auffafst. — „Worin bestünde denn aber der Unterschied zwischen Veränderung in uns und ausser uns, wenn beyde das Werk der Spontaneität wären?“ — Darin, dafs beyde auf eine verschiedene Art das Werk der Spontaneität sind. Die Veränderung in uns ist als blosse Vorstellung des inneren Sinnes ganz Wirkung der Spontaneität. Nicht so die Veränderung ausser uns, die keineswegs eine blosse Vorstellung ist. Die Spontaneität afficiert hier den innern Sinn zwar nach der ihm eigenen Form, aber nicht durch sich selbst, sondern durch dasjenige wovon der äussere Sinn afficiert wird zu dieser Handlung bestimmt. Ich versuche es diese

dunkele

dunkele Gegend des menschlichen Gemüthes durch einige Winke in etwas aufzuhellen.

Das Afficiertseyn, das im Gemüthe unter der Form des nacheinander gegebenen Mannigfaltigen vorgeht, wird entweder nur auf das vorstellende Subjekt, oder auch auf ein vorgestelltes Objekt, ein Ding ausser uns, bezogen. Das erste geschieht bey der Vorstellung des inneren Sinnes; das zweyte bey der Vorstellung der Bewegung. In beyden Fällen muss die Möglichkeit des Nacheinandergegebenseyns im blossen Vorstellungsvermögen bestimmt, das *Auffassen* aber des Mannigfaltigen, in wieferne dasselbe zum Nacheinandervorkommen in der Vorstellung gehört, das Werk der Spontaneität seyn, und folglich nur im *inneren Sinne* vorgehen. Im ersten Falle ist das wirkliche Nacheinandervorkommen Wirkung von der Handlung der blossen Spontaneität; heisst daher auch Veränderung *in uns*, und ist die Form jeder wirklichen sinnlichen Vorstellung in wieferne dieselbe auf das Subjekt bezogen wird, Empfindung ist. Im zweyten Falle aber ist das wirkliche Nacheinandervorkommen Wirkung nicht der blossen Spontaneität allein, sondern der durch eine Handlung eines Dinges ausser uns zum Nacheinanderauffassen bestimmten Spontaneität, heisst in Rücksicht auf dieses von aussen bestimmt seyn, Veränderung ausser uns, und ist Stoff der Vorstellung der wirklichen Bewegung. In wieferne das Nacheinanderauffassen des Stoffes die blosse Wirkung der Spontaneität ist, kömmt es zwar bey jeder sinnlichen Vorstellung, und folglich auch bey der äusseren Anschauung vor, wird aber nicht vorgestellt, nicht mit dem objektiven Stoff unmittelbar auf den Gegenstand

bezogen,

bezogen, und dieser wird daher auch nur unter der Form des objektiven Stoffes, nur im Raume allein, und folglich unter der Form des Zugleichseyns seiner Merkmale, und des Beharrlichen vorgestellt. Ist aber der Grund, warum ein Mannigfaltiges in der Vorstellung nacheinander aufgefaßt wird, in der Vorstellung von aussen her bestimmt, wird die Receptivität zwar von aussen aber nicht nach der blossen Form des äussern Sinnes allein afficiert, wird an dem objektiven Stoffe selbst etwas der Form des inneren Sinnes gemäss, das heisst *so* gegeben, daß es zwar im Raume aber nicht im blossen Raume aufgefaßt werden kann; so wird die Spontaneität nicht durch sich selbst, sondern durch das Afficiertseyn von aussen zum Nacheinanderauffassen bestimmt, und dieses Nacheinanderauffassen bey dem sich das Gemüth mehr leidend als wirkend verhält, und zu welchem das Gemüth durch einen von ihm selbst verschiedenen Gegenstand bestimmt wurde, wird zugleich mit dem objektiven Stoffe auf das Ding ausser uns bezogen, und in soferne als im Raume und folglich als ausser uns befindlich, als Veränderung ausser uns, vorgestellt. Es wäre also freylich ungereimt die blosse Zeit, die Form des inneren Sinnes, als die Form der Veränderungen ausser uns angeben wollen, da Raum und Zeit in wesentlicher Verbindung die Form der Bewegung, der Veränderung ausser uns sind. Aber es wäre eben so ungereimt die blosse Zeit, die blosse im Nacheinanderseyn des Mannigfaltigen überhaupt, (des blossen Stoffes einer Vorstellung) bestehende Form den *Dingen an sich* beyzulegen; da sie nur in Verbindung mit der Form des Aussereinanderseyns, und nur durch dieselbe, und folg-

lich

lich nur durch die Form der äussern Anschauung auf Dinge ausser uns bezogen werden kann.

Wenn wir dem Begriffe, den die *Theorie des Vorstellungsvermögens überhaupt* von dem *Dinge an sich* festgesetzt hat, getreu bleiben, so kann dieser Begriff der Behauptung, dass die blosse Zeit eine blosse Form der Anschauung ist, so wenig widersprechen, dass er sie vielmehr bestätigen muss. Denn wenn alle Vorstellung eines *Dinges an sich* unmöglich ist, so kann dem Dinge an sich kein einziges vorstellbares Prädikat, und folglich weder Raum noch Zeit und überhaupt nichts beygelegt werden; ausser dem allgemeinen Prädikate eines blossen Subjektes ohne alle Prädikate. Und selbst durch dieses wird es noch nicht als Ding an sich, sondern durch ein in unsrem Verstande gegründetes Prädikat gedacht. Der vorgestellte blosse Raum und die vorgestellte blosse Zeit können also unmöglich dem Dinge an sich beygelegt werden. Auch der Stoff, der ihnen in ihren reinen Vorstellungen entspricht, kann kein objektiver, durch Afficiertseyn von aussen gegebener, und in sofern den Dingen an sich angehöriger Stoff seyn; da er seiner *Beschaffenheit nach* nur durch die wesentliche im Gemüthe *a priori* bestimmte Form gegeben seyn kann, unter welcher die Receptivität von aussen und von innen afficiert werden muss, und als Beschaffenheit des blossen Vorstellungsvermögens im Gemüth von allem objektiven Stoffe vorausgesetzt wird, nicht durch ihn gegeben seyn kann.

§. LXIV.

§. LXIV.

Das Bezogenwerden einer empiriſchen Vorſtellung auf ihren beſtimmten Gegenſtand heiſst Erkenntniſs *à poſteriori*; einer Vorſtellung *a priori* aber — Erkenntniſs *à priori*; und von allen (vom bloſſen Vorſtellungsvermögen verſchiedenen) Gegenſtänden iſt nur Erkenntniſs *a poſteriori* oder empiriſche Erkenntniſs möglich.

Empiriſch heiſst jede Vorſtellung in wieferne ihr Stoff nicht im bloſſen Vorſtellungsvermögen, ſondern durch ein Afficiertſeyn im Gemüthe beſtimmt iſt. Alle vom bloſſen Vorſtellungsvermögen verſchiedene Gegenſtände können nur empiriſch erkannt werden; denn im bloſſen Vorſtellungsvermögen kann nichts als die bloſſe Form deſſelben beſtimmt vorhanden ſeyn. Die vom bloſſen Vorſtellungsvermögen verſchiedenen Gegenſtände des *inneren* Sinnes ſind die Veränderungen in uns, oder die Vorſtellungen ſelbſt in wieferne ſie Empfindungen ſind, und als *innere* Empfindungen durch ein Afficiertwerden von der Spontaneität allein, als *äuſſere* zugleich durch ein Afficiertwerden *von auſſen* beſtimmt werden. Die vom bloſſen Vorſtellungsvermögen verſchiedenen Gegenſtände des *äuſſeren* Sinnes hingegen ſind die *Gegenſtände auſſer uns*, denen ein durch ein Afficiertwerden von auſſen gegebener Stoff entſprechen muſs. Von beyden Arten der von unſrem Vorſtellungsvermögen verſchiedenen Gegenſtänden ſind alſo nur empiriſche Vorſtellungen und folglich auch nur *empiriſche Erkenntniſſe* möglich; und unſre Erkenntniſs *à priori* iſt lediglich auf das bloſſe Vorſtellungs- und Erkenntniſsvermögen ſelbſt eingeſchränkt; in welchen

die Formen der Receptivität und Spontaneität, die Formen der Sinnlichkeit und wie sich in der Folge bestimmter zeigen wird, auch des Verstandes und der Vernunft als Gegenstände von Vorstellungen *a priori* vor allem Afficiertseyn bestimmt seyn müssen.

§. LXV.

Der Gegenstand einer empirischen Anschauung in wieferne er nur unter den *a priori* im Gemüth bestimmten und folglich dem Gemüthe und nicht dem *Dinge an sich* eigenthümlichen Formen der Anschauung vorgestellt werden kann, heisst *Erscheinung*. Es sind uns daher nichts als *Erscheinungen* empirisch erkennbar.

Der wesentliche Unterschied zwischen der hier festgesetzten Bedeutung des Wortes Erscheinung, und allem demjenigen, was man sonst gewöhnlich unter *Schein* denkt, darf wohl hier nicht erst auseinandergesetzt werden.

Anschauung ist ein wesentlicher Bestandtheil jeder Erkenntniss; und empirische Anschauung — jeder empirischen Erkenntniss. Mit der sinnlichen Vorstellung muss die von dem *à posteriori* bestimmten Stoffe im Bewusstseyn unzertrennliche aber dem Gemüthe *a priori* angehörige Form der sinnlichen Vorstellung auf den Gegenstand bezogen werden, wenn Anschauung entstehen, der Gegenstand angeschaut werden soll; er wird also nicht wie er an sich ist, sondern unter der dem Gemüthe angehörigen Form angeschaut — er erscheint, und ist in soferne Erscheinung; und da er nur in

wie-

wieferne von ihm Anſchauung möglich iſt, erkannt werden kann; ſo kann er nur als *Erſcheinung* erkannt werden.

§. LXVI.

Raum und *Zeit* ſind weſentliche Bedingungen aller Erſcheinungen, aber nicht der Dinge an ſich; weſentliche Merkmale alles von unſerm Vorſtellungsvermögen verſchiedenen Erkennbaren, aber nicht aller denkbaren Dinge; die Gränzen unſres Erkenntniſsvermögens, aber nicht der Natur der Dinge an ſich.

Erſcheinung iſt der Gegenſtand der empiriſchen Anſchauung; die empiriſche Anſchauung iſt nur durch die im Gemüthe beſtimmte Form der Anſchauung, d. h. durch den bloſſen Raum und die bloſſe Zeit möglich; alſo iſt auch die Erſcheinung in Rückſicht auf das was an ihr ſubjektiv iſt, (dem Gemüthe allein angehören muſs) nur durch Raum undZeit möglich — die äuſſere durch Raum und Zeit, die innere durch Zeit allein. Aber eben darum können Raum und Zeit keine Bedingungen des Dinges an ſich, das heiſst, desjenigen ſeyn was dem bloſſen Stoffe einer Vorſtellung allein, auſſer der Vorſtellung entſpricht, und daher von aller Vorſtellung weſentlich verſchieden ſeyn muſs. Dem bloſſen Raume und der bloſſen Zeit kann in ihrer Vorſtellung kein objektiver, den Dingen auſſer uns an ſich angehöriger Stoff entſprechen, weil ſie vor allem objektiven Stoff als Bedingungen der Möglichkeit denſelben zu empfangen im Gemüthe beſtimmt ſeyn müſſen.

Sie ſind weſentliche Merkmale alles *Erkennbaren.* In wieferne einem Gegenſtande das Prädikat

des Raumes widerſpricht, in ſoferne kann er unmöglich als ein vom bloſſen Vorſtellungsvermögen und unſren Vorſtellungen verſchiedener Gegenſtand erkannt werden, oder welches eben ſo viel heiſst: wenn ein von unſrem bloſſen Vorſtellungsvermögen und unſren Vorſtellungen verſchiedener Gegenſtand erkennbar ſeyn ſoll, muſs ihm in der Vorſtellung ein Stoff unter der Form der äuſſern Anſchauung entſprechen, und folglich er ſelbſt unter dem Prädikate des erfüllten Raumes oder der Ausdehnung vorgeſtellt werden. Unſre *Vorſtellungen* ſelbſt aber können nur in ſoferne als etwas *in uns wirkliches* erkannt werden, als ihnen das Prädikat der erfüllten Zeit zukommt, als ſie *Veränderungen* in uns ſind. Raum und Zeit aber ſind nur Merkmale des empiriſch Erkennbaren in wieferne es Erkennbar iſt. Sie zu Merkmalen der Dinge an ſich machen wollen, würde eben ſo viel ſeyn als nicht nur das Nichtvorſtellbare vorſtellen, ſondern auch allen Unterſchied zwiſchen dem Gemüthe und den Gegenſtänden auſſer dem Gemüthe aufheben, welcher eigentlich nur darin beſtehen kann, daſs die Formen des Vorſtellungs- und Erkenntniſsvermögens, nicht die Formen der Dinge an ſich ſind; ſo wie das deutliche Bewuſstſeyn von Gegenſtänden auſſer uns nur dadurch möglich iſt, daſs das Gemüth das ihm eigenthümliche (durch die Anſchauungen *a priori*,) von dem den Dingen auſſer ihm eigenthümlichen (durch die empiriſchen Anſchauungen) zu unterſcheiden vermag.

Durch die am bloſſen Raume und an der bloſſen Zeit entdeckten Bedingungen und Merkmale der *Erkennbarkeit*, ſind nun die eigentlichen *Gränzen unſres Erkenntniſsvermögen* allgemeingültig angegeben,

gegeben, und wir vermögen durch ſie das Gebieth der erkennbaren Dinge von dem der Nichterkennbaren genau zu unterſcheiden. Wir wiſſen daher zum Beyſpiel, daſs die Seele (als *Subſtanz*) in wieferne ſie nicht das bloſſe (*a priori* erkennbare) Vorſtellungsvermögen, ſondern das Subjekt deſſelben iſt, durchaus nicht erkennbar ſey; weil alle vom bloſſen Vorſtellungsvermögen verſchiedene Gegenſtände, die nicht bloſſe Vorſtellungen ſeyn ſollen, im Raume, d. h. *auſſer uns* vorgeſtellt werden müſſen wenn ſie erkennbar ſeyn ſollen. Aber das Gebieth des Erkennbaren, welches nicht weiter als die Sinnlichkeit reicht, iſt noch nicht das Gebieth des Denkbaren; vielweniger der uns gar nicht vorſtellbaren Dinge an ſich, welches von Beyden genau unterſchieden werden muſs.

Das Gebieth des *Denkbaren* läſst ſich dann erſt genau beſtimmen, nachdem die Natur des *Denkens* angegeben iſt, wozu uns folgende Unterſuchung des *Verſtandes*, oder des zweyten weſentlichen Beſtandtheils des Erkenntniſsvermögens, vorher den Weg bereiten muſs.

Theorie
des
Verstandes.

§. LXVII.

Die Vorstellung, welche durch die Art wie die Spontaneität thätig ist, unmittelbar entsteht, heisst *Begriff in engerer Bedeutung*, und das Vermögen durch die Art wie die Spontaneität thätig ist zu Vorstellungen zu gelangen, heisst *Verstand in engerer Bedeutung*.

Wir haben die Vorstellung überhaupt, in wieferne sie durch ein Verbinden des Mannigfaltigen entstehen muss, *Begriff*, und die Spontaneität, in wieferne sie bey dieser allgemeinsten Handlung des Verbindens geschäftig ist, *Verstand* in weiterer Bedeutung genannt. In dieser Bedeutung kann auch die Anschauung in wieferne sie eine *Art* der Gattung Vorstellung überhaupt ist, und nicht ohne Verbinden des Mannigfaltigen entstehen kann, ein Begriff heissen. Allein die Anschauung ist eine Vorstellung, die unmittelbar durch die Art des Afficiertseyns, und nur *mittelbar* durch die Handlung der Spontaneität entsteht, in wieferne diese nämlich aufgefordert durch ein Afficiertseyn der Receptivität, verbindet, was gegeben ist, und nur in wieferne es gegeben ist, d. h. der Art des Afficiertseyns gemäss. Der unmittelbare Entstehungsgrund der Vorstellung liegt hier im blossen Afficiertseyn und der Beschaffenheit desselben. — Allein

wir

wir haben bereits oben (S. 347) eine andere Art von Vorstellung kennen gelernt, die jeder Erkenntniss, so wie die Anschauung, unentbehrlich, aber von ganz entgegengesetzter Beschaffenheit ist; eine Vorstellung nämlich, die keineswegs unmittelbar durch die Art wie die Receptivität afficiert wird, sondern — unmittelbar durch die Art wie die Spontaneität handelt, d. h. durch *Verbinden* entsteht. Der Stoff dieser Vorstellung ist nicht der rohe Stoff, das unmittelbar durchs Afficiertseyn Gegebene, sondern ein Stoff, der bereits die Form einer Vorstellung erhalten hat, bereits Vorstellung, und folglich durch die Spontaneität schon bearbeitet ist. Durch das nochmalige Verbinden dieses schon verbundenen Mannigfaltigen entsteht nun die neue Vorstellung, welche kein durchs Afficiertseyn unmittelbar gegebenes, sondern ein bereits vorgestelltes Mannigfaltige begreift, der *Begriff in engerer Bedeutung*. Der unmittelbare Entstehungsgrund dieser Vorstellung liegt nicht im Afficiertseyn, sondern in der Handlung der Spontaneität, und zwar in der ihr eigenthümlichen Handlungsweise, im Verbinden, durch welche in dem vorgestellten Mannigfaltigen eine neue Einheit, Einheit des Vorgestellten, hervorgebracht ist. Die Spontaneität handelt hier in einem weit höheren Grade; ihre Handlung ist keine blosse Entgegenwirkung, ist keine unmittelbare Folge der Einwirkung; sie ist durch kein Afficiertseyn erzwungen, sie ist die Handlung des *Verstandes in engerer Bedeutung*, welche ich *denken* in ebenderselben Bedeutung nenne.

In jedem Begriffe überhaupt müssen zwey verbundene Vorstellungen vorkommen; die eine, aus

welcher der Begriff entſtanden iſt, und der Begriff ſelbſt. Die eine vertritt die Stelle des Gegenſtandes ſelbſt, und heiſst in ſoferne das *Subjekt*, oder der Gegenſtand; die andere iſt Vorſtellung des durch die eine vorgeſtellten, und heiſst *Prädikat*, oder das Merkmal des Gegenſtandes; und der Begriff iſt in ſoferne eine Vorſtellung, die ſich durch das Merkmal auf den Gegenſtand bezieht. Ein Merkmal auf einen Gegenſtand beziehen, ein Prädikat (poſitiv oder negativ) mit einem Subjekte verbinden, heiſst *urtheilen* in weiterer Bedeutung, und das Produkt der Handlung, welche urtheilen heiſst, iſt eine Vorſtellung, die aus zwey verbundenen Vorſtellungen beſteht, und durchs Verbinden entſtanden iſt, ein *Begriff*. Der Sprachgebrauch, welcher das Wort *Verſtand* in engerer Bedeutung für das Vermögen zu urtheilen beſtimmt hat, beſtätiget unſre Erklärung, welche den Verſtand in engerer Bedeutung als das Vermögen durch die Handlungsweiſe der Spontaneität zu Vorſtellungen zu gelangen, angiebt.

Allein es wird ſich in der Folge zeigen, daſs nicht jede Vorſtellung, aus welcher durch die Handlungsweiſe der Spontaneität eine neue Vorſtellung entſteht, eine Anſchauung ſeyn darf, und daſs die Spontaneität auch aus Begriffen durch ihre Handlungsweiſe eine neue Art von Vorſtellung erzeugt, die wir *Idee* nennen werden. Wenn alſo Begriff in engerer Bedeutung jede Vorſtellung heiſst, die durch die Handlungsweiſe der Spontaneität entſteht, ſo iſt der Begriff in dieſer Bedeutung eine *Gattung*, welche die *Idee* oder die Vorſtellung die durch Spontaneität aus Begriffen, und den *Begriff* oder die Vorſtellung welche durch Spontaneität

aus

aus Anſchauung erzeugt wird, den Begriff in *engſter* Bedeutung als *Arten* unter ſich enthält. Dieſem zufolge muſs auch die Bedeutung des Wortes *Verſtand* noch näher beſtimmt werden.

§. LXVIII.

Die Vorſtellung, welche aus einer *Anſchauung* durch die Handlungsweiſe der *Spontaneität* entſteht, heiſst *Begriff*, — und das Vermögen der Spontaneität durch ihre Handlungsweiſe aus Anſchauungen Begriffe zu erzeugen, heiſst *Verſtand in engſter Bedeutung*.

Auch dieſer Erklärung wird durch den Sprachgebrauch das Wort geredet, welcher zwar oft genug das Wort *Verſtand* in einer Bedeutung nimmt, in welcher auch die *Vernunft* mit begriffen iſt; noch weit öfter aber und am eigentlichſten nur in der Bedeutung, in welcher der Verſtand ein von der *Vernunft* verſchiedenes Vermögen iſt. Oft nämlich heiſst dem Sprachgebrauche *Verſtand* in einem weniger ſtrengen Sinne ſo viel als das Vermögen zu *denken*, in wieferne unter denken *Urtheilen* und *Schlieſſen* zuſammengenommen wird. Im ſtrengſten Sinne aber bezeichnet er damit das Vermögen des eigentlichen *Urtheilens*. Ich ſage des *eigentlichen Urtheilens*. Denn auch das *Schlieſſen* wird nicht ſelten uneigentlich urtheilen genannt; theils weil der Vernunftſchluſs aus lauter verbundenen Urtheilen beſteht, theils weil das Reſultat des Vernunftſchluſſes, die Verbindung des Prädikates mit dem Subjekte, im Schluſsſatze, ein Urtheil iſt, *das* ſich von anderen Urtheilen nur dadurch unterſcheidet, daſs das Prädikat in den

Vorderſätzen nur vermittelſt eines anderen Prädikates auf das Subjekt bezogen werden konnte, während beym Urtheile im ſtrengſten Sinne das Prädikat unmittelbar auf das Subjekt bezogen wird. Das Urtheil iſt vom Vernunftſchluſſe, wie das unmittelbare Urtheil von dem mittelbaren unterſchieden; und wenn das Vermögen zu ſchlieſſen, mittelbar zu urtheilen, *Vernunft* iſt, ſo kann der eigentliche Verſtand nur im Vermögen unmittelbar zu urtheilen beſtehen. Ein unmittelbares Urtheil heiſst ein *anſchauendes (Iudicium intuitivum)* nicht als ob daſſelbe in einer bloſſen *Anſchauung* beſtünde; denn beym bloſſen Anſchauen wird nichts geurtheilt, ſondern weil bey dieſem Urtheile das Prädikat auf eine bloſſe Anſchauung bezogen wird; auf eine Vorſtellung, die ſich unmittelbar auf den Gegenſtand bezieht, der im Bewuſstſeyn nicht von ihr unterſchieden vorgeſtellt wird, und deſſen Stelle ſie folglich beym Urtheile vertritt. Beym anſchauenden Urtheile wird das Subjekt nicht gedacht, ſondern angeſchaut, und das Prädikat wird folglich nicht auf das Gedachte, durch ein Merkmal mittelbar Vorgeſtellte, ſondern auf das unmittelbar Vorgeſtellte, auf den Gegenſtand ſelbſt bezogen. Das Prädikat kann daher auch nur eine Vorſtellung ſeyn, die aus der bloſſen Anſchauung durch die Handlungsweiſe der Spontaneität entſtanden iſt, ein Begriff in engſter Bedeutung.

Wenn man bedenkt, daſs aller Stoff aller Vorſtellungen, ſelbſt derjenige der ſeiner Beſchaffenheit nach im bloſſen Vorſtellungsvermögen beſtimmt iſt, und keinem andern Gegenſtande als den bloſſen Formen des Vorſtellungsvermögens entſpricht, durch ein Afficiertſeyn in der wirklichen

Vor-

Vorſtellung entſtehen, gegeben ſeyn muſs; ſo wird es noch einleuchtender, daſs jedem eigentlichen Begriffe eine Anſchauung vorhergehen muſs, eine Vorſtellung, in welcher der bloſſe Stoff durchs Afficiertſeyn gegeben iſt; und daſs der eigentliche Verſtand das Vermögen ſey, welches zwiſchen der Sinnlichkeit und der Vernunft das Mittel hält, dem ſeine Materialien von der Sinnlichkeit geliefert werden, und der ſie für die Bearbeitung durch Vernunft vorbereitet. Die Sinnlichkeit liefert *Anſchauungen*, d. i. Vorſtellungen, die ſich unmittelbar auf einen Gegenſtand beziehen; der Verſtand *Begriffe*, d. i. Vorſtellungen, die ſich durch ein Merkmal auf den Gegenſtand beziehen; die Vernunft *Ideen*, d. i. Vorſtellungen, die ſich durch ein Merkmal des Merkmals (den Mittelbegriff) auf Gegenſtände beziehen. Wenn man das in der Vorſtellung Wirkliche, die *Realität* der Vorſtellung, das in der Vorſtellung durch Vorſtellungsvermögen Wirkliche, die *ſubjektive*, das durch Afficiertſeyn vermittelſt des objektiven Stoffes Wirkliche, die *objektive Realität* der Vorſtellung nennt; ſo kömmt in Rückſicht auf objektive Realität der *erſte* Rang der *äuſſeren Anſchauung* zu, die ſich unmittelbar auf das, was nicht Vorſtellung und nicht Gemüth iſt, auf den unabhängig von unſrem Gemüth reellen Gegenſtand bezieht; der *zweyte* dem *Begriffe*, einer Vorſtellung, die ſich unmittelbar nicht auf die Sache ſelbſt, ſondern nur auf die Anſchauung, bezieht; der *dritte* endlich der *Idee*, die ſich durch ein Merkmal des Begriffes auf die Anſchauung, alſo unmittelbar auf den Begriff, bezieht; und folglich weder die Sache, noch die Anſchauung, ſondern nur einen Begriff zum *nächſten* Gegenſtand hat. In Rückſicht auf die ſubjektive Realität iſt

diese Rangordnung umgekehrt; und man kann als ein Axiom annehmen; *je grösser die subjektive Realität unsrer Vorstellungen, desto kleiner die objektive, und umgekehrt.*

Iemehr die Spontaneität an einer Vorstellung Antheil hat, desto mehr ist an derselben Vorstellung subjektive Realität, je kleiner der Antheil der Spontaneität ist, je grösser aber der Antheil des von aussen Afficiertseyns, desto mehr hat die Vorstellung objektive Realität. Diess letztere ist bey der *äusseren empirischen Anschauung* der Fall. Der Grund der subjektiven Realität einer Vorstellung liegt eigentlich in der *Handlung* der Spontaneität; so wie der Grund der objektiven in der *Handlung des Dinges ausser uns* liegt. Aber da die Vorstellung nur in der Zeit, nur unter der Form der *Veränderung in uns;* das Ding ausser uns aber nur im Raume, nur unter der Form des *Ausgedehnten angeschaut,* und folglich auch nur unter diesen Formen *erkannt* werden können: so sind *Veränderung* in uns, und *Ausdehnung* zugleich wesentliche Merkmale des subjektiven und objektiven Reellen, oder Wirklichen, in wieferne dasselbe Empirisch - Erkennbar seyn soll; jene für alles, was in uns; diese für alles was ausser uns, als etwas im strengsten Sinne *wirkliches,* und von unserm blossen Vorstellungsvermögen verschiedenes erkannt werden soll. Diess hat man auch schon lange her in der philosophischen Welt dunkel geahndet; nur dass der missverstandene Begriff des *Dinges an sich* die Philosophen weder untereinander, noch mit sich selbst einig werden liess. Den *Materialisten* war die *Ausdehnung* von jeher wesentliche Eigenschaft alles *Wirklichen,* für sich bestehenden, im Raume beharrlichen, wofür

sie

sie freylich die Vorstellungen nicht anerkennen konnten. Den *Spiritualisten* hingegen war die *Veränderung in uns*, die Vorstellung, das erste Kriterium aller Wirklichkeit (das *Cogito; ergo sum*). Sie war ihnen das unmittelbare Merkmal alles Wirklichen, wodurch nur *mittelbar* auf etwas ausser dem Vorstellenden Wirkliches geschlossen werden konnte. *Leibnitz*, der Spiritualisten grösster und der Vollender ihres Lehrgebäudes, hielt die Vorstellung für ein so ausschliessendes Merkmal des *Wirklichen*, dass er alles für sich bestehende Wirkliche, alle *Substanzen* als vorstellende Subjekte (Monaden) angab, von der *Gottheit* bis zum Elemente der Materie, und die *Ausdehnung* für einen blossen Schein erklärte. *Spinoza* hingegen machte die *Vorstellung* und die *Ausdehnung* zu gleich wesentlichen nothwendigen Eigenschaften des für sich bestehenden, der Substanz; offenbar weil er nicht mit Unrecht Vorstellung und Ausdehnung für wesentliche Merkmale des eigentlich *Wirklichen* ansah.

§. LXIX.

Die durch das Verbinden des durch die Anschauung vorgestellten Mannigfaltigen hervorgebrachte Einheit, heisst die *objektive Einheit*, und ist die allgemeinste Form, unter welcher der Gegenstand (einer Anschauung) *gedacht* wird, und das allgemeinste Merkmal aller erkennbaren Gegenstände in wieferne sie denkbar sind.

Der Sprachgebrauch bezeichnet durch das Wort: *Gegenstand* κατ' ἐξοχὴν den Inbegriff von Eigenschaften

ſchaften und Beſchaffenheiten, die zuſammengedacht werden, und Merkmale einer und ebenderſelben Vorſtellung ſind, ein Ganzes verknüpfter Beſtimmungen, ein *Individuum.* Das *Verbundenſeyn* der Merkmale macht alſo das Weſen desjenigen aus, was hier unter dem Worte Gegenſtand gedacht wird; und welches aufhören würde ein Inbegriff und ein Individuum zu ſeyn, wenn ihm die Verbindung genommen würde.

Ich nenne die durch die Verbindung des in der Anſchauung vorgeſtellten Mannigfaltigen hervorgebrachte Einheit die *Objektive,* theils um ſie von der Einheit der bloſſen Vorſtellung, welche der ſinnlichen Vorſtellung, der Anſchauung ſelbſt, angehört, zu unterſcheiden; theils weil ſie wirklich Einheit des Vorgeſtellten, d. h. des Gegenſtandes iſt. In ihr iſt nämlich nur dasjenige zuſammengefaſst, was durch die ſinnliche Vorſtellung vorgeſtellt iſt, was in der ſinnlichen auf den Gegenſtand bezogenen Vorſtellung, der Anſchauung, Mannigfaltiges enthalten iſt.

Ich nenne die *objektive Einheit* die Form, unter welcher der *Gegenſtand* gedacht wird, um ſie von der Form, unter welcher der Gegenſtand angeſchaut wird, der Form der bloſſen Anſchauung, der Einheit des *gegebenen* Mannigfaltigen zu unterſcheiden, die aus der Verbindung des Mannigfaltigen, das noch nicht vorgeſtellt iſt, noch nicht die Form der Vorſtellung erhalten hat, ſondern bloſſer Stoff iſt, beſteht. Durch das Verbinden dieſes bloſſen Stoffes entſteht bloſſe Vorſtellung des von der bloſſen Vorſtellung *nicht unterſchieden vorgeſtellten* Gegenſtandes, bloſſe Anſchauung; während durch die Verbindung des in der Anſchauung

vorge-

vorgeſtellten, Vorſtellung des von der bloſſen Vorſtellung verſchiedenen, *Begriff* des Gegenſtandes entſteht.

Ich nenne die *objektive Einheit* die Form, unter welcher der Gegenſtand *gedacht* wird. Der Gegenſtand wird *gedacht*, in wieferne er durch eine Vorſtellung, die von der Anſchauung, (d. i. der ſinnlichen Vorſtellung, die auf ihn unmittelbar bezogen wird) verſchieden iſt, vorgeſtellt wird. Durch die ſinnliche Vorſtellung wird er angeſchaut, das heiſst unter der Form vorgeſtellt, die er durch den ihm entſprechenden Stoff, und durch die Form der Anſchauung im Gemüthe erhält. Durch den Begriff wird er gedacht, d. h. unter der Form vorgeſtellt, die ihm der Verſtand giebt; nämlich als eine von der bloſſen Vorſtellung verſchiedene Einheit, in welche die Merkmale, die in der Anſchauung vorkommen, durch eine beſondere Handlung des Gemüthes zuſammengefaſſet ſind.

Die *objektive Einheit* iſt die Form des Gegenſtandes überhaupt, in wieferne er *denkbar* iſt. Dasjenige, worauf die Anſchauung in Rückſicht ihres Stoffes bezogen wird, und das folglich nur durch das Mannigfaltige, das ihm in der Vorſtellung entſpricht, im Bewuſstſeyn vorkömmt, wird erſt dann im Bewuſstſeyn zum *Gegenſtande*, wenn und in wieferne dieſes Mannigfaltige in einer von der bloſſen Vorſtellung verſchiedenen Einheit verbunden wird. Das Verbinden des in der Anſchauung vorkommenden Mannigfaltigen iſt der Entſtehungsgrund der Vorſtellung des Gegenſtandes als Gegenſtand; und er iſt in dieſer Eigenſchaft ſelbſt nichts anderes, als die Einheit des vorgeſtellten Mannigfaltigen.

Diese Einheit ist eben darum das eigenthümliche *Merkmal* des *denkbaren* Gegenstandes überhaupt, und folglich aller Gegenstände in wieferne sie als Gegenstände denkbar sind. Sie ist das Prädikat, welches dem *Angeschauten* beygelegt werden muss, wenn dasselbe als Gegenstand *gedacht* werden soll, welches nur dadurch möglich ist, dass objektive Einheit als Prädikat mit dem Angeschauten als Subjekt im Bewusstseyn verbunden wird. Auch lässt sich ein *Gegenstand überhaupt* nur dadurch denken, dass man einem Etwas das nicht Vorstellung, aber doch vorstellbar ist, das Prädikat der objektiven Einheit, der Einheit des in einer Vorstellung vorgestellten Mannigfaltigen, beylegt.

Da diese Einheit Wirkung der Spontaneität ist, in wieferne dieselbe Verstand heisst, da sie vom Gemüthe hervorgebracht, und folglich nicht mit dem objektiven Stoffe, durch ein afficierendes Ding ausser uns gegeben seyn kann; so kann sie unmöglich dem *Dinge an sich* angehören, in wieferne dasselbe Ding an sich ist. Sie ist daher auch nur die Form des Gegenstandes, in wieferne er *denkbar* ist, nicht die Form des *Dinges an sich;* welches man bisher gewöhnlich mit dem blos *denkbaren* Dinge (dem Intellektuellen) zum Nachtheil alles Philosophierens verwechselt hat. Auch der Verstand vermag den Gegenstand nicht als *Ding an sich,* sondern nur unter der Form zu denken, die in seiner Natur für die ihm eigenthümliche Vorstellung (den Begriff) *a priori* bestimmt ist, d. h. als objektive, durch Verbindung der anschaulichen Merkmale hervorgebrachte Einheit. Aber wer anders sich selbst recht versteht (welches bey der bisherigen Art zu Philosophieren selbst Philosophen nicht

nicht immer möglich war) der wird sich mit der Form des Gegenstandes in wieferne derselbe sich denken läßt, mit der denkbaren Form, begnügen, ohne die Form des Gegenstandes, in wieferne dieser sich nicht denken läßt, das nicht denkbare Ding, denken zu wollen. Das *Ding an sich* ist dasjenige ausser uns, dem der blosse Stoff unsrer Vorstellung allein ohne die Form derselben zukömmt; worauf also keine Form unsrer Vorstellung, weder einer Anschauung, noch eines Begriffes bezogen werden darf, und das sich folglich weder anschauen noch denken läßt. Wer aber unter dem Dinge an sich nichts als die objektive Einheit selbst versteht, (wie denn dieß allezeit der Fall ist, wenn man unter Ding an sich wirklich etwas denken will,) dem ist das Ding an sich freylich denkbar, aber nicht als eine von seiner Vorstellung verschiedene und von seinem Vorstellungsvermögen unabhängige Sache; sondern als ein blosser Begriff, der nur dann mehr als ein blosser Begriff seyn kann, wenn er sich auf eine Anschauung bezieht, in welcher ein Stoff durchs Afficiertseyn bestimmt ist. Dasjenige, dem dieser Stoff ausser der Vorstellung entspricht, heißt mit Recht der Gegenstand; kann aber nur dadurch als etwas von der Anschauung verschiedenes vorgestellt werden, daß die Form, unter der allein ein Gegenstand denkbar ist, die objektive Einheit, darauf bezogen wird; also nicht als *Ding an sich*, sondern als Ding unter der allgemeinsten Form eines Begriffes: Denn

§. LXX.

Die Einheit des vorgestellten Mannigfaltigen, oder die objektive Einheit, ist die allgemeinste

ſte in der Natur des Verſtandes *a priori* beſtimmte Form des *Begriffes überhaupt*, und die Vorſtellung der objektiven Einheit iſt Vorſtellung und zwar *Begriff à priori*.

Der Begriff iſt die Vorſtellung, die durch die Handlungsweiſe der Spontaneität aus einer Anſchauung entſteht. Seine Form als Begriff muſs alſo in der Einheit des angeſchauten Mannigfaltigen beſtehen, wie ſeine Form als Vorſtellung überhaupt in der Einheit des Mannigfaltigen überhaupt, und die der Anſchauung überhaupt in der Einheit des nacheinander aufgefaſsten gegebenen Mannigfaltigen beſteht. Als Einheit überhaupt iſt dieſe Form des Begriffes in der Handlungsweiſe der Spontaneität überhaupt (im Verbinden) und als Einheit des angeſchauten Mannigfaltigen in dem *Verſtande* oder demjenigen Vermögen der Spontaneität gegründet, durch welches ſie nicht wie im erſten Grade ihrer Handlungsweiſe (in ihrer erſten Potenz) den bloſſen, ſondern den bereits zur Vorſtellung gewordnen Stoff neuerdings zu verbinden, und an demſelben eine Einheit höherer Art, *Verſtandes-Einheit*, hervorzubringen vermag.

In wieferne nun die Form des Begriffes durch die bloſſe Handlungsweiſe der Spontaneität, welche Verſtand heiſst, vor aller wirklichen Vorſtellung beſtimmt iſt, in ſoferne iſt die Vorſtellung dieſer Form eine Vorſtellung, der kein *a poſteriori* beſtimmter Stoff entſpricht, eine Vorſtellung *à priori*. Sie iſt aber eine Vorſtellung, die nicht unmittelbar aus der *a priori* beſtimmten Art des Afficiertwerdens, ſondern aus der *a priori* beſtimmten Handlungsweiſe der Spontaneität entſteht, folglich keine

keine Anschauung, sondern ein *Begriff à priori.* Wirklich bezieht sich die Vorstellung der Form des Begriffes nicht unmittelbar auf diesen ihren Gegenstand, (denn der Einheit kann in der Vorstellung kein Mannigfaltiges entsprechen) sondern nur vermittelst der vorgestellten Form der Anschauung, deren Mannigfaltiges durch den Verstand verbunden, *gedacht* wird. Die Form des Begriffes läst sich nicht anschauen sondern bloss denken; die Vorstellung derselben ist also auch keine Anschauung sondern ein blosser *Begriff.*

Es erhellt hieraus die *Nothwendigkeit* und *Allgemeinheit* die der objektiven Einheit als dem Gegenstande eines Begriffes *a priori* zukömmt.

Nichts kann begreiflicher seyn als wie es zugieng, dass die objektive Einheit von den *Spiritualisten* zur *Einfachheit* der Substanz umgeschaffen wurde; da sie diess nothwendige und allgemeine Merkmal aller denkbaren Gegenstände, für eine Eigenschaft der Dinge an sich ansahen; so wie die *Materialisten* an der *Ausdehnung*, dem nothwendigen und allgemeinen Merkmale aller ausser uns anschaulichen Gegenstände, die wesentliche Eigenschaft desjenigen, was mehr als blosse Vorstellung ist, der Dinge an sich, entdeckt zu haben glaubten.

§. LXXI.

Das Mannigfaltige einer Anschauung in eine objektive Einheit zusammenfassen, heisst *Urtheilen*; die objektive Einheit aus der Anschauung hervorbringen, heisst *synthetisch-*, die hervorgebrachte objektive Einheit mit

der Anschauung verbinden, *analytisch* *ur*-*theilen*.

Man versteht unter einem Urtheile diejenige Handlung des Verstandes, durch welche zwey Vorstellungen verbunden werden *), wovon man die eine *Subjekt*, die andere aber, die mit der einen verbunden wird, *Prädikat* nennt. Diese Verbindung muss aber *unmittelbar* zwischen Prädikat und Subjekt geschehen, das heisst, das Prädikat muss mit den Subjekte nicht vermittelst eines anderen Prädikates verbunden werden, wenn das Urtheil kein Vernunftschluss, sondern ein eigenthümliches Urtheil seyn soll. Das Subjekt, mit welchem ein Prädikat durch ein blosses Urtheil verbunden werden soll, muss *vor* dieser Verbindung nicht *gedacht*, (d. h. nicht durch ein Merkmal) sondern unmittelbar vorgestellt, *angeschaut* seyn. Die Vorstellung also, welche bey einem eigentlichen Urtheile Subjekt ist, muss eine *Anschauung* seyn. Das Prädikat hingegen, welches ein Merkmal des Subjektes ist, muss aus der Anschauung entstanden, und eine Vorstellung seyn, die sich nicht unmittelbar, sondern nur vermittelst der Anschauung, auf das was nicht Vorstellung ist, den Gegenstand, bezieht, ein Begriff. Man hat die Entstehung des Prädikates dadurch genugsam erklärt zu haben geglaubt, dass man dem verworren gedachten Verstande ein besonderes, vom Vermögen zu verbinden unabhängiges, Vermögen zu *trennen*, Abstraktionsvermögen, beylegte, durch welches

*) Auch negative Urtheile entstehen *nur* durch Verbindung negativer Merkmale. Ueberhaupt trennt der Verstand nur durch Verbindung des zusammengehörigen Mannigfaltigen.

welches er eine Anſchauung, Totalvorſtellung, in ihre Merkmale, die Partialvorſtellungen, trennte, welche dann als Prädikate mit der Totalvorſtellung als dem Subjekte verbinden *urtheilen* hieſſe. Allein auch dieſes eingeräumt: ſo entſtünde gleichwohl die Vorſtellung des Prädikates vor demjenigen Urtheile, wodurch ſie mit dem Subjekte verknüpft wird, nur durch ein anderes Urtheil, wodurch es von d.mSubjekte als verſchieden vorgeſtellt,getrennt würde; und folglich gienge die Abſtraktion nicht *jedem Urtheile* vorher, ſondern wäre ja ſelbſt eine Art von Urtheil, und die Vorſtellung des Prädikates entſtünde auch jener Erklärung zufolge aus einem Urtheile, nicht das Urtheil aus einer vorhergegangenen Vorſtellung des Prädikates. Und wie? wenn das Prädikat aus der Anſchauung durch Abſonderung hervorgeholt wird, muſs es nicht vorher durch Verbindung in der Anſchauung vorhanden geweſen ſeyn; und ſetzt alſo nicht ſelbſt jenes Trennen ein vorhergegangenes Verbinden, die Analyſis eine Syntheſis voraus?

Die Vorſtellung, welche im Urtheile Prädikat heiſst, iſt ein Begriff, und entſteht folglich *urſprünglich* aus der Anſchauung, nicht durch Trennen, ſondern durch Verbinden des in der Anſchauung vorgeſtellten Mannigfaltigen; wie dann das allgemeinſte aller Prädikate, die objektive Einheit oder das Merkmal des denkbaren Gegenſtandes überhaupt, nur durch die Verbindung des in der vorgeſtellten Form der Anſchauung überhaupt vorgeſtellten Mannigfaltigen überhaupt entſteht. Durch eben dieſelbe Handlung, durch welche das durch die Anſchauung Vorgeſtellte verbunden wird, und Einheit des Vorgeſtellten im Bewuſstſeyn ent-

steht, wird die Einheit des Vorgestellten von der blossen Vorstellung, der Begriff von der Anschauung, das Prädikat vom Subjekte getrennt vorgestellt. Wenn also die Handlung, durch welche das Prädikat als vom Subjekte unterschieden vorgestellt wird, ein Urtheilen heisst, so muss auch das Zusammenfassen des Mannigfaltigen der Anschauung in eine objektive Einheit *urtheilen* heissen.

Durch dieses Zusammenfassen des Mannigfaltigen einer Anschauung in eine objektive Einheit wird die Verbindung eines Subjektes (der Anschauung) mit einem Prädikate (dem Begriffe) bestimmt, d. h. es wird geurtheilt. Aber dieses Zusammenfassen kann auf *zweyerley* Arten geschehen. Entweder wird dadurch die objektive Einheit erst aus der Anschauung hervorgebracht; oder die schon hervorgebrachte objektive Einheit wird dadurch mit der Anschauung verbunden. In dem ersten Falle wird das Merkmal des Gegenstandes erst aus der Anschauung erzeugt, das Prädikat vom Subjekte durch die Erzeugung aus demselben abgesondert, durch das Zusammenfassen des vorgestellten Mannigfaltigen eine von der Anschauung verschiedene Vorstellung des bestimmten Gegenstandes hervorgebracht; im zweyten Falle wird das von der Anschauung unterschiedene Merkmal mit der Anschauung wieder verbunden. Ich nenne die erste Verstandeshandlung ein *synthetisches* Urtheil, weil die Handlung, durch welche das Prädikat aus dem Subjekte erzeugt, oder die von der Anschauung verschiedene Vorstellung des Gegenstandes hervorgebracht wird, in der blossen *Synthesis*, dem Verbinden des angeschauten Mannigfaltigen besteht; und die zweyte ein *analytisches*

Urtheil,

Urtheil, weil die Verbindung des fchon erzeugten Prädikates mit dem Subjekte, die durch die Erzeugung bewirkte Abfonderung des Prädikates vom Subjekte vorausfetzt. Beyde, das fynthetifche und das analytifche Urtheil, haben unter fich das Gemeinfchaftliche, dafs fie Urtheile, Handlungen des Verftandes find, durch welche die Beziehung eines Begriffes auf eine Anfchauung beftimmt wird; aber fie unterfcheiden fich dadurch von einander, dafs beym *Synthetifchen*, das *Beftimmen der Beziehung* im Erzeugen der beziehenden Vorftellung; beym *analytifchen* aber im Verbinden der beziehenden Vorftellung mit der Anfchauung befteht; dafs das letztere eben daffelbe Prädikat mit dem Subjekte verbindet, welches von dem erftern durch Zufammenfaffung des angefchauten Mannigfaltigen, aus dem Subjekte, erzeugt wurde.

Ieder Analyfis mufs eine Synthefis vorhergehen; und jedem analytifchen Urtheile mufs ein vorhergegangenes Synthetifches zum Grunde liegen. Wenn durch das analytifche Urtheil herausgebracht werden foll, dafs ein gegebenes Prädikat und Subjekt unter eine objektive Einheit begriffen find, fo müffen diefe vorher in eine objektive Einheit begriffen worden feyn. Wenn beym Erkennen die Vorftellung auf den beftimmten Gegenftand durch ein analytifches Urtheil bezogen werden foll; fo mufs der Gegenftand vorher durch ein fynthetifches Urtheil beftimmt worden feyn. Wenn man fich der Verknüpfung zweyer Vorftellungen bewufst werden foll, fo mufs diefe Verknüpfung vorhergegangen feyn, und was der Verftand als verbunden vorftellt, mufs er vorher verbunden haben.

Die allgemeinste Form aller Urtheile der analytischen und synthetischen besteht im Zusammenfassen des Mannigfaltigen der Anschauung in objektive Einheit; und eben diess Zusammenfassen ist zugleich die allgemeinste Form des Vorstellens durch einen Begriff. Die Form des synthetischen Urtheilens ist die Form der Handlung, durch welche ein Begriff erzeugt, die Form des analytischen — die Form der Handlung, durch welche vermittelst eines erzeugten Begriffes *vorgestellt* wird. Einen Begriff erzeugen heisst durch Zusammenfassung des Mannigfaltigen der Anschauung objektive Einheit *erzeugen, synthetisch* urtheilen. — Durch einen Begriff *vorstellen,* heisst eine Vorstellung haben, die sich durch ein Merkmal (objektive Einheit) auf den Gegenstand (die Anschauung) beziehet, *analytisch* urtheilen. Die allgemeinste Form des *Begriffes,* als Produkt des Verstandes, ist also durch die allgemeinste Form des Urtheils als die Handlungsweise des Verstandes bestimmt, welche für die analytischen und synthetischen Urtheile eben dieselbe ist; nur mit dem Unterschiede, dass das analytische Urtheil nur durch ein Vorhergegangenes synthetisches, nicht dieses durch jenes möglich ist, und dass folglich alle dem Verstande angehörigen näheren Bestimmungen eines analytischen Urtheils, im synthetischen vorhergegangen seyn müssen. Wie es denn begreiflich genug ist, dass dasjenige, was nach Gesetzen des Verstandes als verbunden vorgestellt werden soll, nach Gesetzen des Verstandes verbunden seyn müsse.

§. LXXII.

Durch die besonderen, in der Natur des Verstandes bestimmten, Formen der Urtheile sind

ſind gewiſſe Modifikationen der objektiven Einheit als eben ſo viele beſondere Formen, unter welchen die Gegenſtände gedacht werden müſſen, *a priori* beſtimmt, und dieſe beſtimmten Formen der denkbaren Gegenſtände heiſſen *Kategorien.*

Ich nenne *Modifikation der objektiven Einheit* die näher beſtimmte Art und Weiſe, wie das vorgeſtellte Mannigfaltige in der Einheit verbunden iſt. Durch die Natur des Verſtandes muſs nämlich nicht nur das Verbundenwerden des vorgeſtellten Mannigfaltigen, ſondern auch die Art und Weiſe des Verbundenwerdens beſtimmt ſeyn; nicht nur die bloſſe Gattung der objektiven Einheit, ſondern auch die Arten derſelben; nicht nur die Möglichkeit und die Form des Urtheilens überhaupt, ſondern auch die Möglichkeit und die Formen beſonderer Weiſen des Urtheilens; nicht nur die Möglichkeit und die Form des Begriffes überhaupt, ſondern auch die Möglichkeit und die Formen beſonderer Arten von Begriffen. Die Natur des Verſtandes kann unmöglich in der allgemeinſten Form der Urtheile und Begriffe erſchöpft ſeyn, ſondern in ihr muſs alles, was zu jeder Art des Urtheils und des Begriffes, in wieferne dieſelbe von der Handlungsweiſe der Spontaneität abhängt, beſtimmt ſeyn.

Die durch die Natur des Verſtandes beſtimmten Modifikationen der allgemeinſten Form des Urtheilens, oder des Zuſammenfaſſens in die objektive Einheit, ſind die beſonderen logiſchen Formen der Urtheile; und ſo wie ſich aus der allgemeinſten Form des Urtheilens die allgemeinſte Form Ge-

genſtände zu denken ergiebt; ſo müſſen ſich aus den beſondern logiſchen Formen der Urtheile eben ſo viele beſondere durch die Natur des Verſtandes beſtimmte Formen Gegenſtände zu denken, oder eben ſo viele vom Verſtande abhängige Merkmale der Gegenſtände überhaupt ergeben. Wir müſſen alſo die *logiſchen Formen der Urtheile* aufſuchen.

Ungeachtet dieſe Formen zuerſt an ſynthetiſchen Urtheilen, welche allen analytiſchen zum Grunde liegen, vorkommen müſſen: ſo können ſie gleichwohl *im Bewuſstſeyn* zuerſt nur an den analytiſchen Urtheilen erkannt werden. Denn die Vorſtellungen der *beſtimmten* Gegenſtände kommen nur bey der *Erkenntniſs* (oder dem *Bewuſstſeyn* der beſtimmten Gegenſtände) vor, wobey die Gegenſtände nicht wie ſie der Verſtand erſt beſtimmt, ſondern wie er ſie bereits beſtimmt hat; nicht wie die Begriffe derſelben aus der Anſchauung erzeugt werden, ſondern wie ſie bereits erzeugt ſind, und auf die Anſchauungen bezogen werden, vorkommen müſſen. Erkenntniſs iſt das Bezogenwerden der Vorſtellung auf den beſtimmten Gegenſtand, und zwar ein Bezogenwerden, bey dem man ſich des Gegenſtandes als bereits beſtimmt bewuſst iſt; das Urtheil alſo, welches bey der Erkenntniſs das Prädikat (oder den beſtimmten Begriff) auf das Subjekt (den in der Anſchauung vorkommenden *Gegenſtand*) bezieht, iſt ein *analytiſches* Urtheil, ein Urtheil, wobey der bereits *erzeugte* Begriff mit der Anſchauung verbunden wird. An den analytiſchen Urtheilen alſo, welche bey der wirklichen Erkenntniſs im Bewuſstſeyn vorkommen, und an ihren verſchiedenen Formen, müſſen ſich auch die Formen der ſynthetiſchen Urtheile, die von jenen

nicht

nicht verſchieden ſeyn können, oder die Formen des Urtheilens, in wieferne ſie urſprünglich in der Natur des Verſtandes beſtimmt ſind, an Tag legen.

Beym analytiſchen Urtheilen kommen ein (bereits ſynthetiſch erzeugtes) *Prädikat* und ein *Subjekt*, folglich zwey Vorſtellungen vor, deren vorher ſynthetiſch beſtimmtes Verhältniſs zur objektiven Einheit *im Bewuſstſeyn* beſtimmt wird; und man kann den Unterſchied zwiſchen dem analytiſchen und ſynthetiſchen Urtheile auch damit erklären, daſs beym analytiſchen Urtheile mit dem Gegenſtande daſſelbe Merkmal *im Bewuſstſeyn* verbunden wird, welches durch das ſynthetiſche Urtheil vermittelſt der Zuſammenfaſſung des Mannigfaltigen der Anſchauung *vor dem Bewuſstſeyn* erzeugt wurde.

Wir wollen das jedem Urtheile weſentliche *Prädikat* und *Subjekt* die *logiſche Materie*, die *ſynthetiſch beſtimmte Beziehung* derſelben aber zur objektiven Einheit, die Art und Weiſe wie das vorgeſtellte Mannigfaltige in der objektiven Einheit zuſammengefaſst iſt, die *logiſche Form der Urtheile* nennen. Die verſchiedenen Verhältniſſe, welche die logiſche Materie und die logiſche Form der Urtheile zur objektiven Einheit haben können, müſſen von der in der Natur des Verſtandes beſtimmten Möglichkeit des Zuſammenfaſſens in die objektive Einheit abhängen, oder welches eben ſo viel heiſst, die verſchiedenen Arten dieſer Verhältniſſe, ſind nur durch eben ſo viele verſchiedene Arten des dem Verſtande eigenthümlichen Zuſammenfaſſens, oder durch eben ſo vielerley *Funktionen* des Verſtandes beym Urtheilen möglich. Durch

Durch jene Verhältniſſe alſo müſſen ſich die verſchiedenen *logiſchen Formen* der Urtheile angeben und erſchöpfen laſſen. Wir wollen alſo hier die möglichen Verhältniſſe der logiſchen Materie und Form zur objektiven Einheit aufſuchen.

Die logiſche Materie des Urtheils

Beſteht *erſtens* aus dem *Subjekte;* und dieſes verhält ſich zur *objektiven Einheit* des Prädikates, oder zum Merkmale entweder wie *Einheit*, oder wie *Vielheit* *), oder wie *Vielheit* und *Einheit zugleich*. Im erſten Falle wird *Ein* Subjekt, im zweyten werden *mehrere*, im dritten *alle* in die objektive Einheit des Prädikates zuſammengefaſst; und das Prädikat gilt entweder von *Einem* Subjekte, oder von *vielen*, oder von *allen* Subjekten; und das Urtheil iſt entweder ein *Einzelnes*, oder ein *Partikuläres* oder ein *Allgemeines* Urtheil.

Die logiſche Materie beſteht *zweytens* aus dem *Prädikate*, und dieſes verhält ſich zur objektiven Einheit des Subjektes oder zum *Gegenſtande*, wie *Einheit* oder wie *Vielheit* oder wie *Einheit* und *Vielheit zugleich*. Im erſten Falle iſt das Prädikat in die objektive Einheit des Subjektes aufgenommen, im zweyten von derſelben ausgeſchloſſen, im dritten wird eben dadurch, daſs das Prädikat in die objektive Einheit des Subjekts aufgenommen wird, etwas vom Subjekte ausgeſchloſſen, durch das Prädikat wird etwas im Subjekte *geſetzt*, oder etwas vom

*) *Vielheit* ſoll hier nur ſo viel als *Mannigfaltigkeit überhaupt* bezeichnen, in wieferne ſie der *Einheit* entgegengeſetzt iſt.

vom Subjekte *genommen*, oder *zugleich* etwas *gesetzt* und *genommen*, und das Urtheil ist entweder *Bejahend*, oder *Verneinend*, oder unendlich (*Indefinitum*).

Die logische Form des Urtheils

Besteht aus dem Zusammenfassen in die objektive Einheit, und ist bestimmt *erstens* in Rücksicht des Zusammenzufassenden, *zweytens* in Rücksicht des Zusammenfassenden selbst; das heisst, in Rücksicht auf das Prädikat und Subjekt in wieferne *beyde zusammengenommen* sich auf die Einheit des Objektes beziehen, und in Rücksicht auf das zusammenfassende Subjekt (das Denkende), in wieferne das *Zusammenfassen* auf dasselbe bezogen wird.

In der *ersten* Rücksicht verhält sich das Subjekt und Prädikat in der objektiven Einheit zusammengefasst wie *Einheit*, oder wie *Vielheit*, oder wie *Einheit* und *Vielheit* zugleich.

Verhält sich Subjekt und Prädikat zusammengefasst zur objektiven Einheit wie Einheit, so machen sie zusammen nur ein *Einziges* Objekt aus, das Prädikat ist mit dem Subjekte *innerlich* verknüpft als *Merkmal* mit dem *Gegenstande*, und das Urtheil ist *Categorisch*.

Verhält sich Subjekt und Prädikat zusammengefasst zur objektiven Einheit wie Vielheit, so machen sie zusammen zwey verknüpfte Objekte aus, das Prädikat ist mit dem Subjekte *äusserlich* verknüpft, als *Folge* mit dem *Grunde*, und das Urtheil ist *Hypothetisch*.

Verhält

Verhält sich endlich Subjekt und Prädikat zusammengefaſst zur objektiven Einheit wie *Vielheit* und *Einheit zugleich;* so machen sie zusammengenommen Ein aus mehreren Objekten bestehendes Objekt, eine *Gemeinschaft* aus, und das Prädikat ist mit dem Subjekte innerlich und äusserlich verknüpft als ein Glied das mit dem andern zusammengenommen ein System ausmacht, und folglich das andere, mit dem es zusammengenommen Merkmal des *Ganzen* ist, von sich als den *anderen Theil* ausschliesst, und das Urtheil ist *Disjunktiv.*

In der *zweyten* Rücksicht ist das Verhältniss des Zusammenfassenden zum Zusammenfassen in die objektive Einheit bestimmt. Da das zusammenfassende, das vorstellende *Ich* als Subjekt des Verstandes, nur durch das Bewusstseyn des Zusammenfassens vorstellbar ist, oder durch das Bezogenwerden des Zusammenfassens auf das Subjekt, so kann das Verhältniss zwischen der Handlung des Zusammenfassens und dem Zusammenfassenden, in wieferne dieses vorstellbar ist, nur aus dem Verhältnisse des Zusammenfassens zu dem Bezogenwerden eben dieses Zusammenfassens aufs Subjekt, oder welches eben so viel heisst, aus dem Verhältnisse zwischen dem *Bewusstseyn* und dem *Zusammenfassen* bestehen.

Das Bewusstseyn verhält sich nun zum Zusammenfassen entweder wie *Einheit* oder wie *Vielheit* oder wie *Einheit* und *Vielheit* zugleich.

Im ersten Falle ist das Zusammenfassen mit dem Bewusstseyn *innerlich* verknüpft, geht im Bewusstseyn selbst vor; es wird wirklich zusammengefasst, und das Urtheil ist *assertorisch.*

Im zweyten Falle ist das Zusammenfassen mit dem Bewusstseyn *äusserlich* verknüpft, geht nicht selbst im Bewusstseyn vor, sondern wird als etwas vom Bewusstseyn verschiedenes vorgestellt, kommt im Bewusstseyn nicht als Handlung, sondern als Handlungsweise, nicht als wirkliche, sondern als blos mögliche Handlung vor; und das Urtheil ist *problematisch.*

Im dritten Falle ist das Zusammenfassen mit dem Bewusstseyn *innerlich* und *äusserlich* verknüpft, die blosse Vorstellung des Zusammenfassens ist vom wirklichen Zusammenfassen unzertrennlich, das im Bewusstseyn vorgestellte Zusammenfassen, wird eben darum auch im Bewusstseyn vorgenommen; die wirkliche Handlung des Zusammenfassens wird im Bewusstseyn durch ihre Möglichkeit bestimmt, und das Urtheil ist *apodiktisch.*

Es müssen also bey *jedem Urtheile viererley* Arten des Verhältnisses durch die Natur des Verstandes bestimmt seyn; und es sind auch nicht mehr und nicht weniger *innere*, im Urtheile selbst gegründete, Verhältnisse möglich. 1) Das Verhältniss des Subjektes zur objektiven Einheit, oder die *Quantität* des Urtheils. 2) Das Verhältniss des Prädikates zur objektiven Einheit, oder die *Qualität* des Urtheils. 3) Das Verhältniss des Subjektes und Prädikates zusammengenommen zur objektiven Einheit, oder die *Relation* des Urtheils; und endlich das Verhältniss der in allen drey Rücksichten bestimmten objektiven Einheit, oder des Urtheils selbst, zum Bewusstseyn, oder die *Modalität* des Urtheiles.

Quantität, *Qualität*, *Relation* und *Modalität* sind also logische, durch die Natur des Verstandes bestimmte, Modifikationen *jedes* Urtheils überhaupt. Da aber von jeder derselben drey verschiedene untergeordnete Modifikationen möglich sind, entstehen durch sie *zwölf besondere Formen* der Urtheile, von denen *vier*, nämlich aus jedem der vier Arten von Modifikationen *eine* der unter ihr enthaltenen *drey* Formen, jedem Urtheile zukommen müssen.

Ich nenne diese Formen der Urtheile die *ursprünglichen*, weil sie jedem Urtheile für sich allein betrachtet, zukommen müssen, und die innere Natur desselben ausmachen; während alle anderen Beschaffenheiten der Urtheile, die einem Urtheile nur in Vergleichung mit einem anderen zukommen, bloss *äussere* Verhältnisse und *abgeleitete* Formen sind; z. B. die *enunciationes Identicae*, *compositae*, *comparativae*, *exceptivae*, *exclusivae* u. s. w., die daher von einigen Gegnern der kritischen Philosophie sehr mit Unrecht an der von *Kant* zuerst aufgestellten, aber freylich noch nicht so ganz bestimmt deducierten, Tafel der *ursprünglichen Formen der Urtheile* vermisst worden sind.

Die *Vorstellungen* aller zwölf Formen der Urtheile bestehen 1) aus den in der Theorie des Vorstellungsvermögens überhaupt aufgestellten Vorstellungen *à priori*, nämlich des *Mannigfaltigen* (oder Vielen in weiterer Bedeutung) und der *Einheit des Mannigfaltigen*. 2) aus den verschiedenen *Verbindungsarten* des Mannigfaltigen. — Ihr ganzer Inhalt kann also nur im *Vorstellungsvermögen*, *inwieferne dasselbe Verstand hat*, und folglich nur *à priori* bestimmt seyn.

Wie

Wie ſich die allgemeine Form des Urtheilens zu der allgemeinen Form der Begriffe, oder der Form Gegenſtände zu denken verhält: ſo verhalten ſich die beſondern Formen des Urtheilens zu den beſonderen Formen der Begriffe, oder den Formen Gegenſtände zu denken, den *Kategorien*.

A priori beſtimmte Handlungsweiſe des Verſtandes.

In den Formen der Urtheile.	*In den Kategorien.*
	I. Quantität.
Einzelne	*Einheit*
Partikuläre	*Vielheit*
Allgemeine Urtheile	*Allheit* der Gegenſtände.
	II. Qualität.
Bejahende	*Realität*
Verneinende	*Negation*
Unbeſtimmte Urtheile	*Limitation* der Gegenſtände.
	III. Relation.
Kategoriſche	*Subſtanzialität*
Hypothetiſche	*Kauſſalität*
Disjunktive Urtheile	*Koncurrenz* der Gegenſtände.

IV.

Modalität.

Assertorische	*Wirklichkeit*
Problematische	*Möglichkeit*
Apodiktische Urtheile	*Nothwendigkeit* der Gegenst.

Wie die Formen der Urtheile in *zwey Hauptklassen* zerfallen, in derer einen das Verhältniss zwischen dem *logischen Stoffe* (dem Subjekte und dem Prädikate) und der objektiven Einheit, und in der anderen das Verhältniss zwischen der *logischen Form* der Urtheile und der objektiven Einheit bestimmt ist: so bestehen die durch die Formen der Urtheile bestimmten *Kategorien* aus zwey korrespondirenden Hauptklassen, wovon die eine mit gutem Fuge die *Mathematische*, die andere die *Dynamische* heissen kann. Die Erste betrift nämlich lauter solche Prädikate, die in der Anschauung, und in soferne *mathematisch* bestimmbar sind; in dem nämlich durch sie entweder vermittelst der *Quantität* bestimmt ist, wie *vielmal* ein Subjekt in Rücksicht auf ein Prädikat als objektive Einheit; — vermittelst der *Qualität* aber, ob das Prädikat in der objektiven Einheit des Subjektes *positiv* oder *negativ*, oder *begränzt* gesetzt sey. Die zweyte hingegen betrift lauter solche Prädikate, die den Gegenständen in Rücksicht auf die *Existenz* derselben beygelegt werden, und die nicht an der Materie des Urtheilens, sondern an der blossen Form selbst, nicht an der Anschauung, sondern am blossen Begriffe, an dem Zusammenfassen, der *Kraftäusserung* des Gemüthes bestimmt sind.

Die

Die mathematischen Kategorien.

1) Einem Gegenstande kömmt das Merkmal der *Quantität* zu, in wieferne sein Verhältniss als *Subjekt* zur objektiven Einheit eines *Prädikates* bestimmt ist. Verhält sich das Subjekt wie *Einheit*, so kommt dem Gegenstand das Prädikat der *quantitativen* Einheit zu, die von der *objektiven* Einheit wohl unterschieden werden muss; verhält es sich wie Vielheit, so kömmt dem Gegenstande das Prädikat der *quantitativen Vielheit* zu, die von dem Mannigfaltigen überhaupt, als der Form des Stoffes genau zu unterscheiden ist; verhält er sich aber wie Einheit und Vielheit zugleich, so kommt dem Gegenstande das Prädikat der *quantitativen Allheit* zu, die ich von der *Totalität* überhaupt, von der in der Folge die Rede seyn wird, nicht weniger sorgfältig unterschieden wünsche. *Einheit des Prädikates* ist in dem Begriff der Grösse ein eben so wesentliches Merkmal, als die Vielheit des Subjektes, und ihr zufolge wird die Grösse als *Vielheit* des Gleichartigen, dessen was *Ein* und *ebendasselbe* Prädikat hat; die numerische Einheit aber als Einheit des Gleichartigen, gedacht. Die Quantität kann *nur durch alle drey* ihr untergeordnete Kategorien als *bestimmte Grösse* gedacht werden; und jede bestimmte Grösse hat quantitative Einheit, Vielheit und Allheit.

2) Einem Gegenstande kömmt das Merkmal der *Qualität* zu, in wieferne das Verhältniss seines Prädikates zur objektiven Einheit, die ihm als Subjekt zukömmt, bestimmt ist. Verhält sich das Prädikat zur objektiven Einheit des Subjektes wie Einheit; so ist es etwas, das durch die Zusammenfassung, wodurch die objektive Einheit des Subjek-

tes entsteht, in den Inbegriff des Mannigfaltigen aufgenommen, d. h. im Subjekte *positiv* gesetzt wird; und dem Gegenstande kommt dadurch das Prädikat der *Realität* zu. Verhält sich das Prädikat zur objektiven Einheit des Subjektes wie Vielheit, so ist es etwas das durch die Zusammenfassung, wodurch die objektive Einheit entsteht, aus dem Inbegriff des Mannigfaltigen ausgeschlossen, d. h. im Subjekte *negativ* gesetzt wird, und dem Gegenstande kömmt in soferne das Merkmal der *Negation* zu. Verhält es sich endlich zur objektiven Einheit des Subjektes wie Einheit und Vielheit zugleich: so ist es etwas, das durch die Zusammenfassung, wodurch die objektive Einheit entsteht, in den Inbegriff des Mannigfaltigen so aufgenommen wird, daſs das Aufnehmen zugleich ausschlieſst; im Subjekte wird durch das Positive zugleich etwas negativ gesetzt, und dem Gegenstande kömmt das Merkmal der *Limitation* zu. Vielheit, d. i. Mannigfaltigkeit des Zusammenzufassenden im Subjekte (qualitative Vielheit) ist dem Begriffe der *Qualität* eben so wesentlich, als die Einheit jedes dieser Prädikate (qualitative Einheit) und dem zufolge wird die *Qualität eines Gegenstandes*, als der Inbegriff, der in einem Subjekte zusammengefaſsten positiven und negativen Merkmale, des *qualitativen Vielen*, und jedes dieser Merkmale (*eine* Qualität des Gegenstandes) entweder als eine positive oder negative, *qualitative* Einheit, oder als beydes zugleich gedacht. Die *bestimmte Qualität* des Gegenstandes selbst (nicht die Qualität überhaupt) kann nur durch *alle drey* dem Begriffe der Qualität untergeordnete Kategorien, Realität, Negation und Limitation gedacht werden.

Die

Die dynamischen Kategorien.

3) Einem Gegenstande kömmt das Merkmal der *Relation* zu, in wieferne das Verhältniss, das er als Subjekt mit einem gewissen Prädikate *zusammengenommen* zu der (gemeinschaftlichen) objektiven Einheit hat, *gegenseitig* bestimmt ist.

Verhalten sich Subjekt und Prädikat zusammengenommen zur objektiven Einheit, wie Einheit: so sind sie in der objektiven Einheit *innerlich* verknüpft; sie *gehören* dann nicht nur zu *Einem* Objekte, sondern *machen* selbst zusammen nur *Ein* Objekt *aus*, in welchem das Subjekt als das Objekt selbst, das Prädikat aber als etwas *im* Subjekte, ein *Merkmal*, gedacht werden muss. Das Subjekt erhält durch diese Bestimmung in Rücksicht auf das Prädikat den Rang des Subjektes im strengsten Sinne; nämlich des Subjektes, das nicht Prädikat, nicht Merkmal eines Objektes, sondern Objekt ist; und das Prädikat ist in Rücksicht auf dasselbe Subjekt als Prädikat im strengsten Sinne bestimmt, d. h. als etwas, das nur durchs Verknüpftseyn mit einem andern (dem Subjekte) als Prädikat, objektive Einheit hat, in einem Objekte vorhanden ist. Dem Gegenstande kömmt dadurch in Rücksicht auf das, was an ihm Subjekt ist, das Merkmal des für sich bestehenden; der *Substanz* — auf das aber was an ihm Prädikat ist, das Merkmal des in einem andern bestehenden, des *Accidenz* zu.

Verhalten sich Subjekt und Prädikat zusammengenommen zur objektiven Einheit wie Vielheit; so sind sie in der objektiven Einheit *äusserlich* verknüpft; das Prädikat macht dann nicht mit dem Subjekt *Ein* Objekt, sondern ein besonders Objekt,

das aber nur *durch* das *Aeusserlichverknüpftseyn* mit dem Subjekte als ein Objekt gedacht werden kann, aus. Das Subjekt erhält durch diese Bestimmung den Rang eines Objektes, das wenn es gesetzt wird ein anderes Objekt als mit ihm verknüpft, setzt, welches, obschon es selbst ein Objekt ist, gleichwohl von jenem abhängt, und durch dasselbe bestimmt wird. Das eine heisst in dieser Rücksicht *Grund*, das andere *Folge*; und dem Gegenstande, in wieferne er als Grund eines andern bestimmt ist, kömmt das Prädikat *der Ursache;* so wie dem andern, der durch jenen als Folge bestimmt gedacht wird, das Prädikat der *Wirkung* zu.

Verhalten sich Subjekt und Prädikat zusammengenommen zur objektiven Einheit wie Einheit und Vielheit zugleich; so sind sie in der objektiven Einheit *äusserlich* und *innerlich* verknüpft, und machen Ein aus zwey Objekten bestehendes Objekt aus. Das Subjekt erhält durch diese Bestimmung völlig gleichen Rang mit dem Prädikate, das ohne Unterschied auch die Stelle des Subjektes erhalten kann; *beyde zusammen* erhalten den Rang eines Gegenstandes, der aus mehreren Gegenständen besteht, die als Prädikate gedacht, *innerlich*, als Subjekte aber, mit einander *äusserlich* verknüpft sind, einander ausschliessen und *wechselseitig* bestimmen. Dem Gegenstande kömmt in dieser Rücksicht das Prädikat der *Gemeinschaft*, seinen Merkmalen aber das Prädikat der *Glieder*, und ihrem gegenseitigen Verhältnisse zur objektiven Einheit das Prädikat der *Koncurrenz* zu.

4) Einem Gegenstande kömmt das Merkmal der *Modalität* zu, in wieferne sein Verhältniss als objektive

objektive Einheit (als Gegenstand) zum Bewusstseyn des Vorstellenden bestimmt ist.

Verhält sich dasjenige, wodurch er als objektive Einheit gedacht wird, die Handlung des Zusammenfassens, zum Bewusstseyn wie Einheit; so kommt das Zusammenfassen im Bewusstseyn als nichts vom Bewusstseyn verschiedenes vor, so wird es im Bewusstseyn nicht vorgestellt, sondern vorgenommen, die Zusammenfassung in objektive Einheit geht wirklich vor, und dem Gegenstande kömmt das Prädikat des *Wirklichen* zu.

Verhält sich die Handlung des Zusammenfassens zum Bewusstseyn wie *Vielheit;* so kömmt das Zusammenfassen im Bewusstseyn als etwas von demselben verschiedenes vor, das heisst wird *in* demselben blos vorgestellt, nicht vorgenommen; die Zusammenfassung in objektive Einheit geht nicht wirklich vor, sondern es wird nur ihre Form gedacht; und dem Gegenstand kömmt das Prädikat des *Möglichen* (des *blos denkbaren* aber nicht gedachten) zu.

Verhält sich die Handlung des Zusammenfassens zum Bewusstseyn wie Einheit und Vielheit zugleich; so wird das Zusammenfassen eben dadurch, dass es im Bewusstseyn vorgestellt wird, auch im Bewusstseyn vorgenommen; der Gegenstand wird dadurch, dass er als denkbar vorgestellt wird, wirklich gedacht; seine Möglichkeit enthält den Grund seiner Wirklichkeit; und in dieser Rücksicht kömmt ihm das Prädikat der *Nothwendigkeit* zu.

Die Prädikate der *Modalität* bestimmen durchaus nichts an dem Gegenstande, als sein *Verhält-*

niſs zum Bewuſstſeyn, während die Prädikate der *Quantität*, *Qualität* und *Relation* nähere Beſtimmungen der objektiven Einheit ſelbſt ſind, und in ſoferne als *innerliche* Prädikate des Gegenſtandes gedacht werden müſſen. Man urtheile mit welchem Rechte man dieſe Prädikate den *Dingen an ſich* bisher beygelegt hat.

„So hienge alſo auch die *Wirklichkeit eines Gegenſtandes* blos vom wirklichen Gedachtwerden deſſelben, und folglich vom bloſſen Denken ab? und dieſs wäre kein offenbarer grober Idealismus?" — Die Wirklichkeit des Gegenſtandes, in wieferne er *blos gedacht* wird, nichts als objektive Einheit iſt, hängt in der That auch nur von wirklichen Zuſammenfaſſen, vom Denken ab; und es iſt hier nur von den Prädikaten die Rede, die durch die Form des Denkens beſtimmt ſind, und deren Wirklichkeit folglich ſchlechterdings davon abhängt, daſs wirklich gedacht werde, daſs ſich die Form des Denkens wirklich äuſſere. Aber auch nur die Wirklichkeit des *gedachten* Gegenſtandes hängt vom bloſſen Denken ab; die Wirklichkeit des (nicht bloſs durch einen Begriff gedachten ſondern angeſchauten) Gegenſtandes hängt von dem *Afficiertſeyn* durch den gegebenen Stoff ab. — Von der Wirklichkeit des *Dinges an ſich* aber iſt keine andere als eine widerſprechende Vorſtellung, ein bloſſes Blendwerk, möglich. Der Ausdruck *wirklich*, der von *Wirken* abſtammt, bezeichnet dasjenige was an der Vorſtellung Produkt eines *Wirkens* iſt. Alle *Realität*, alle Wirklichkeit in unſren Vorſtellungen, muſs ein Produkt eines *Wirkens* ſeyn. — Die *Subjektive*, eines *Wirkens* unſrer Spontaneität, die *Objektive* eines *Wirkens* von Dingen auſſer

uns

uns auf unsere Receptivität. In wieferne ein Gegenstand blos gedacht wird, in soferne ist seine Vorstellung, die Vorstellung der objektiven Einheit, ein blosses Produkt des Verstandes; eine Vorstellung, die in soferne blos *subjektive* Realität hat, und die Wirklichkeit, die dem Gegenstande beygelegt wird, ist blos *logische* Wirklichkeit, die vom Wirken der Spontaneität abhängt. In wieferne aber der gedachte Gegenstand *auch* angeschaut wird, die objektive Einheit sich auf ein durch von aussen afficiert seyn gegebenes Mannigfaltige, woraus sie hervorgebracht ist, bezieht, in soferne hat die Vorstellung *objektive* Realität, und die Wirklichkeit, die ihrem angeschauten Gegenstande beygelegt wird, ist nicht blos logische Wirklichheit, sondern *Reale* die von einem *Wirken* des Dinges ausser uns, da unsre Receptivität afficiert hat, abhängt, ungeachtet sie nur durch das *Denken*, das Zusammenfassen desjenigen, was in der Anschauung durch fremdes Wirken gegeben ist, als *Wirklichkeit* gedacht werden kann.

Die drey angeführten und bisher nur positiv bestimmten Prädikate der *Modalität* können aber auch *negativ* bestimmt seyn. Wird nämlich das Prädikat, durch dessen Zusammenfassen mit dem Subjekte die objektive Einheit erzeugt würde, nicht mit dem Subjekte zusammengefasst, so wird auch das Subjekt nicht als Gegenstand gedacht, und es kömmt ihm in soferne das Prädikat des Nichtwirklichen zu. Läst sich aber das Prädikat, durch dessen Zusammenfassen mit dem Subjekte die objektive Einheit entstehen müsste, nicht mit demselben zusammenfassen, so wird das Subjekt als etwas Nichtdenkbares gedacht; und es kömmt ihm in

ſoferne das Prädikat des *Unmöglichen* zu. Wird endlich das Prädikat mit dem Subjekte zwar in objektive Einheit zuſammengefaſst, doch ſo, daſs dieſs Zuſammenfaſſen nicht durch die bloſſe Vorſtellung deſſelben, das wirkliche Denken, nicht durch die Denkbarkeit; die Wirklichkeit, nicht durch die bloſſe Möglichkeit beſtimmt wird; ſo kömmt dem Subjekte das Prädikat des *Zufälligen* zu.

Es haben alſo beyde *dynamiſchen* Klaſſen der Kategorien *Korrelata*, das heiſst ſie beſtehen jede aus zweyen ſich auf einander beziehenden Begriffen: *Subſtanz* und *Accidenz*, *Urſache* und *Wirkung*, ſyſtematiſches *Ganzes* und *Theile*, *Wirklichkeit* und *Nichtwirklichkeit*, *Möglichkeit* und *Unmöglichkeit*, *Nothwendigkeit* und *Zufälligkeit*. Die mathematiſchen hingegen haben keine Korrelata, und der Grund davon iſt, daſs die letztern aus dem einſeitigen Verhältniſſe entweder des Subjektes oder des Prädikates allein zur objektiven Einheit, die erſtern aber aus dem Verhältniſſe des in die objektive Einheit zuſammengenommenen Subjektes und Prädikates — beſtehen, welches in Rückſicht auf die *objektive* Einheit *wechſelſeitig* durch *Relation*, in Rückſicht auf das *Bewuſstſeyn* aber durch ein poſitives oder negatives Zuſammenfaſſen als poſitive oder negative *Modalität* beſtimmt ſeyn muſs.

Die Kategorien ſind alſo urſprünglich nichts anderes als beſtimmte Formen der Zuſammenfaſſung in objektive Einheit, beſtimmte Handlungsweiſe des Verſtandes, und in wieferne in der Handlungsweiſe des Verſtandes ſeine Natur beſteht, eigenthümliche Merkmale der Natur des Verſtandes in wieferne dieſelbe begreiflich iſt. Wer nun weiter

ter fragen wollte: *wie* der Verstand zu dieser bestimmten Handlungsweise gelange, würde sehr ungereimt fragen. Die in den von mir entwickelten Kategorien auf die einfachsten *vorstellbaren* Elemente zurückgeführte Handlungsweise des Verstandes ist die Gränze alles dessen, was vom Verstande begreiflich, ja auch nur vorstellbar ist, eine Gränze, die man nicht überschreiten kann, ohne sich ins gränzenlose Gebieth des Nichtvorstellbaren zu verlieren. Der Verstand, der zu aller Erklärung vorausgesetzt werden muss, kann in soferne nicht selbst erklärt werden; und seine einmal erkannte Handlungsweise, durch welche das Denken bestimmt ist, läßt sich keineswegs ihren äussern Gründen nach durchs Denken bestimmen.

Der Versuch, die Handlungsweise des Verstanstandes von den vorgestellten Gegenständen, und zwar von den als *Dinge an sich* gedachten Gegenständen, ableiten zu wollen, war freylich bey dem bisher allgemeinen Verkennen des Vorstellungsvermögens unvermeidlich; muss aber wohl mit dem missverstandenen Begriffe des *Dinges an sich* von selbst wegfallen. Da die Vorstellung des Gegenstandes als Gegenstand eine Wirkung des Verstandes ist, so müsste die Handlung, durch welche diese Wirkung hervorgebracht wird, eine Wirkung ihrer Wirkung (des Gegenstandes in wieferne er als Gegenstand gedacht wird) seyn, wenn sie durch den gedachten Gegenstand bestimmt würde. Da uns von den Dingen ausser uns nicht die Vorstellung selbst, sondern nur Stoff der Vorstellung gegeben seyn kann; so kann uns auch nicht die Vorstellung des bestimmten Gegenstandes, sondern nur der rohe Stoff derselben, das blosse empirische

Man-

Mannigfaltige gegeben seyn, welches aber erst im Gemüthe auf Einheit gebracht, vorgestellt werden muss, bevor es durch den Verstand in eine Einheit des *Vorgestellten* zusammengefasst werden kann. Dasjenige nun worin dieses blosse Zusammenfassen besteht, oder vielmehr die bestimmte Weise dieses blossen Zusammenfassens, gehört dem Zusammenfassenden, d. i. der Spontaneität, an, die dadurch ihren Rang als *Verstand* erhält. Ob und in wieferne die der Spontaneität eigenthümliche Handlungsweise in den Dingen an sich gegründet sey? oder wie sie überhaupt mit denselben zusammenhänge? gehört unter die Fragen, die niemand aufwerfen wird, der ihren Sinn versteht und die Gränzen der Vorstellbarkeit kennt.

§. LXXIII.

Die reinen Vorstellungen der Kategorien sind Vorstellungen und zwar *Begriffe à priori*, und in soferne Vorstellungen *nothwendiger* und *allgemeiner* Merkmale der durch den Verstand bestimmten Gegenstände.

Die Kategorien selbst sind keine Vorstellungen, und folglich auch keine Begriffe; aber sie sind *Formen* der Begriffe, und in wieferne sie vorstellbar sind, Gegenstände von Vorstellungen, und zwar solche Gegenstände, die nicht unmittelbar durch Anschauung, sondern nur durch Begriffe vorgestellt werden können, deren Vorstellungen also Begriffe sind. Wirklich können die Formen der objektiven Einheit, nur durch ihre Beziehung auf ein *vorgestelltes* Mannigfaltige, vorgestellt, d. h. gedacht werden. In wieferne nun die Formen

der

der objektiven Einheit durch die Handlungsweiſe des Verſtandes beſtimmt ſind, in ſoferne ſind die *Kategorien* Gegenſtände, die vor aller Vorſtellung im bloſſen Gemüthe beſtimmt ſind, und denen in ihren Vorſtellungen kein durchs Afficiertwerden beſtimmter Stoff, ſondern lediglich die *a priori* gedachte, das heiſst, auf eine Vorſtellung *a priori* (das vorgeſtellte Mannigfaltige überhaupt) bezogene Handlungsweiſe der Spontaneität, entſpricht. Die Kategorien werden *rein* vorgeſtellt, wenn man ſie von allem Empiriſchen, durchs Afficiertſeyn Gegebenen, und von den Formen der Anſchauung dem bloſſen Raume und der bloſſen Zeit abgeſondert vorſtellt. Als Gegenſtände dieſer reinen Vorſtellungen ſind ſie durch den *bloſſen Verſtand* und das bloſſe *Vorſtellungsvermögens überhaupt*, unabhängig von der *Sinnlichkeit*, *à priori* beſtimmt; obwohl ſie ſich auf Anſchauungen beziehen, und folglich auch durch die Sinnlichkeit beſtimmt ſeyn müſſen, wenn ſie Merkmale nicht blos denkbarer, ſondern Erkennbarer (d. h. denkbarer und anſchaulicher) Gegenſtände werden ſollen, wie weiter unten beſtimmter gezeigt wird. Man kann die reinen Vorſtellungen der Kategorien mit Recht die *Stammbegriffe* des reinen Verſtandes nennen, vorausgeſetzt, daſs man unter dieſem Ausdrucke keine angebohrnen Vorſtellungen, ſondern Begriffe verſtehe, die unmittelbar aus dem reinen Verſtande abſtammen, obwohl ſie nicht vor der Erfahrung, im Bewuſstſeyn entſtehen können.

Durch objektive Einheit wird der Gegenſtand als *Gegenſtand überhaupt*, und durch die *Kategorien* als *beſtimmter Gegenſtand* gedacht. Iedes Urtheil muſs Quantität, Qualität, Relation und Modalität

dalität haben, das heisst, es ist keine eigentliche Verstandeshandlung möglich, die nicht durch die Handlungsweise des Verstandes aus diesen vier Gesichtspunkten bestimmt seyn müsste. Es ist also auch kein Begriff eines bestimmten Gegenstandes, der nur durch ein synthetisches Urtheil erzeugt werden kann, möglich, ausser dass seine Form aus eben diesen vier Gesichtspunkten bestimmt sey. Ieder *bestimmt gedachte* Gegenstand muss, in wieferne er bestimmt gedacht wird, durch die Merkmale der Quantität, Qualität, Relation und Modalität gedacht werden. Die Kategorien *müssen* also allen bestimmten Gegenständen beygelegt werden, weil diese *nur* durch jene bestimmt gedacht werden *können*, d. h. die Kategorien sind *nothwendige* und *allgemeine* Merkmale der bestimmten Gegenstände.

Durch diese einleuchtende bey jeder anderen Ableitung der Kategorien aber unerweisliche *Nothwendigkeit* und *Allgemeinheit* der allgemeinsten Prädikate der erkennbaren Dinge, sollte doch die *Kritik der Vernunft*, die den Ursprung der Kategorien im reinen Verstande zuerst und nur auf einem anderen Wege gezeigt hat, gegen den Einwurf, *dass sie die Gewissheit des menschlichen Wissens aufhebe*, gesichert gewesen seyn. Wie? bestünde die Gewissheit unsres Wissens nicht im Bewusstseyn der Nothwendigkeit gewisser Urtheile? Und wie soll diese Nothwendigkeit einleuchtender erwiesen werden können, ausser wenn gezeigt wird, dass sie ihren Grund in der Natur des Verstandes selbst haben. Oder ist ein Urtheil nicht nothwendig, in wieferne es der Form gemäss ist, unter welcher der Verstand allein urtheilen kann? Ist nicht das Merkmal eines Gegenstandes nothwendig und allgemein,

mein, wenn es an fich nichts anderes als die Form ift, unter welcher allein ein beftimmter Gegenftand fich denken läfst? Ift nicht jede Nothwendigkeit nur als Bedingung des Wirklichen erweislich; aber ift fie auch wenn fie als Bedingung des Wirklichen aufgeftellt ift, wirklich erwiefen? Wenn man fich alfo nur eines einzigen wirklich als beftimmt vorgeftellten Gegenftandes bewufst, fo mufs man fich auch der Nothwendigkeit und Allgemeinheit der Kategorien bewufst feyn, weil durch fie die wirkliche Vorftellung des beftimmten Gegenftandes allein möglich ift. Woher hingegen diefe Nothwendigkeit und Allgemeinheit, wenn die Kategorien *à pofteriori* durch ein bloffes Afficiertfeyn beftimmt wären, und als empirifche Merkmale den Dingen an fich angehörten? Könnte dann ihre Nothwendigkeit im Bewufstfeyn anders als durch *Gewohnheit* erklärt, und ihre Allgemeinheit für *weiter reichend als die Zahl* der in der Erfahrung vorgekommenen Fälle angenommen werden?

§. LXXIV.

Die Kategorien gehören in Beziehung auf das Vorftellungsvermögens überhaupt dem Verftande in *engerer*, in Beziehung auf die Sinnlichkeit aber dem Verftande in *engfter Bedeutung* an.

Die *Kategorien* find *a priori* beftimmte Handlungsweifen der Spontaneität des Vorftellungsvermögens, beftimmte Verbindungsarten des vorgeftellten Mannigfaltigen. Sie laffen fich daher ohne ein *vorgeftelltes* Mannigfaltige fo wenig denken, als die Form der Vorftellung, die durch Verbindung

dung eines Mannigfaltigen hervorgebrachte Einheit ohne ein Mannigfaltiges überhaupt. Aber das vorgestellte Mannigfaltige, das den Kategorien als Stoff untergelegt werden *muſs*, wenn ſie vorgeſtellt werden ſollen, iſt nur dann ein *unter der allgemeinen Form der Anſchauung* vorgeſtelltes Mannigfaltige, wenn ſie auf ein durch, ein durch die Art des Afficiertwerdens gegebenes Mannigfaltige bezogen, und folglich als Formen der Erkennbarkeit gedacht werden ſollen. Werden ſie hingegen ihrer urſprünglichen Beſchaffenheit nach als Formen der bloſſen *Denkbarkeit* vorgeſtellt, ſo darf das Mannigfaltige, das ihnen als Stoff untergelegt wird, nicht das durch die Anſchauung *a priori* in der Zeit, ſondern nur das durch die Vorſtellung des Mannigfaltigen *a priori* überhaupt vorgeſtellte Mannigfaltige ſeyn, welches in der Theorie des Vorſtellungsvermögens überhaupt aufgeſtellt iſt. Denn in wieferne die Kategorien in der bloſſen Spontaneität beſtimmt ſind, betreffen ſie blos die Handlung der Spontaneität, nicht den Stoff dieſer Handlungen, ſind ſie bloſſe Merkmale der objektiven Einheit, nicht eines gewiſſen Stoffes, bloſſe Formen des Verbindens, nicht Formen des zu verbindenden Mannigfaltigen. Die beſondere, durch die Natur der Sinnlichkeit beſtimmte Form des Mannigfaltigen gehört alſo keineswegs unter die Merkmale der bloſſen Kategorien, ſondern nur das vorgeſtellte Mannigfaltige überhaupt, oder die Vorſtellung der allgemeinen Form des Stoffes überhaupt. Die Kategorien ſind alſo nicht blos unabhängig von der Sinnlichkeit, ohne Beziehung auf die allgemeine Form der Anſchauungen, d. h. ohne die bloſſe Zeit, denkbar, ſondern müſſen auch, wenn ſie ohne Beymiſchung alles fremdartigen in ihrer

ihrer ursprünglichen Reinheit und ihrem eigentlichen Wesen nach, gedacht werden sollen, unabhängig von der Sinnlichkeit und abgesondert von der Zeit gedacht werden. Daher die *Ewigkeit* der logischen Wesen.

Die rein - vorgestellten Kategorien beziehen sich also durch das *a priori* vorgestellte Mannigfaltige überhaupt, dessen durch den Verstand bestimmte Verbindungsarten sie sind, nicht auf die Sinnlichkeit, sondern auf das Vorstellungsvermögen überhaupt. Sie sind Verbindungsarten des vorgestellten Mannigfaltigen überhaupt, ohne Rücksicht, ob diess Mannigfaltige durch Sinnlichkeit vorgestellt sey oder nicht; folglich eigenthümliche Handlungsweisen desjenigen Vermögens, welches durch die Verbindung des Vorgestellten Vorstellungen erzeugt, oder welches eben so viel heisst, sie gehören dem *Verstande in engerer Bedeutung*, an.

Der Verstand in engster ist vom Verstande in engerer Bedeutung in nichts unterschieden, als dass dieser nur auf das Vorstellungsvermögen *überhaupt*, jener aber auf das *sinnliche* Vorstellungsvermögen sich bezieht. Es ist eine und ebendieselbe Spontaneität, welche nach ebendenselben in ihrer Natur bestimmten Handlungsweisen (den reinvorgestellten *Kategorien*) als Verstand in engerer Bedeutung das vorgestellte Mannigfaltige überhaupt, als Verstand in engster aber das durch Anschauung vorgestellte Mannigfaltige verknüpft. Ebendieselben Kategorien also, welche in ihrer Beziehung auf das Vorstellungsvermögen überhaupt, dem Verstande in engerer Bedeutung angehören, gehören in ihrer Beziehung auf die Sinnlichkeit dem Verstande

in engster Bedeutung an, der sich von jenem nur durch seine bestimmte Beziehung auf die Sinnlichkeit unterscheidet.

Wird also den *Kategorien* die Vorstellung *à priori* des Mannigfaltigen überhaupt als Stoff untergelegt, so gehören sie dem Verstand in engerer — wird ihnen die vorgestellte allgemeine Form der Anschauung überhaupt untergelegt, so gehören sie dem Verstande in engster Bedeutung an, dessen Natur in der Beziehung der Handlungsweise der Spontaneität auf die Form der Anschauung bestehen muss.

§. LXXV.

Die Kategorien in ihrer bestimmten Beziehung auf die allgemeine Form der Anschauungen (die blosse Zeit) vorgestellt, heissen *Schemate* und sind in folgender Tafel erschöpft.

(1.)

Quantität in der Zeit, oder Zeitreihe
Zahl.

(2.)

Qualität in der Zeit, oder Zeitinhalt
Grad.

(3.)

Relation in der Zeit oder Zeitordnung
Beharrlichkeit.
bestimmte Succession.
bestimmtes Zugleichseyn.

(4.)

(4.)

Modalität in der Zeit, oder Zeitinbegriff

Seyn zu irgend einer }
Seyn in einer bestimmten } *Zeit.*
Seyn zu aller }

(1) Um sich zu überzeugen, dafs die reine Vorstellung *der Zahl* aus der auf die Vorstellung der *blossen Zeit* bezogenen Vorstellung der *bestimmten Quantität* bestehe, darf man nur den Begriff des *Zählens* bestimmt genug zergliedern. Zählen heifst nämlich: gleichartige Einheiten nach einander zu einander hinzuthun (successive, d. h. in der Zeit verbinden) und das Produkt dieser Operation, die *Zahl*, ist eine Quantität, welche aus einer in der Zeit vollendeten Zusammenfassung vieler Einheiten besteht; Quantität, welche durch alle drey untergeordnete Kategorien bestimmt ist, und in deren Vorstellung Einheit, Vielheit und Allheit, *in wieferne* sie sich in der Zeit bestimmen lassen, als wesentliche Merkmale enthalten sind.

Es ist nur ein *einziges* Schema der Quantität, nämlich die *Zahl*, möglich. Da die blosse Zeit *nur* als ein *Mannigfaltiges* vorgestellt werden kann, so kann die Kategorie der *quantitativen Einheit* allein unmöglich ein unmittelbares Merkmal der blossen Zeit seyn; und da die blosse Zeit als ein *unbegränztes* Nacheinanderseyn gedacht werden mufs, so läfst sich ohne Widerspruch eben so wenig die Kategorie der *quantitativen Allheit* auf sie beziehen, wodurch sie als *alle Zeit*, d. h. als ein

vollendetes Ganze, und folglich ohne weitere *Folge*, und folglich begränzt, gedacht werden müſste. Die Zeit läſst ſich alſo eigentlich nur durch die Kategorie *der Vielheit* beſtimmen. In wieferne aber unter quantitativen Vielheit, Vielheit der Subjekte ebendeſſelben Prädikates, gleichartiger Einheiten und unter beſtimmter Vielheit nur Einheit dieſes gleichartigen Vielen gedacht werden muſs, in ſoferne kann die Vielheit in der Zeit nur als Einheit des nacheinander beſtimmten gleichartigen Vielen, d. h. *als Zahl*, und durch alle drey Kategorien der Quantität beſtimmt, vorgeſtellt werden.

Die Quantität iſt nur in ihrer beſtimmten Beziehung auf die Zeit, d. i. als *Zahl* erkennbar. Wie denn auch die Quantität im Raume nur durch *Meſſen* vermittelſt eines als *numeriſche Einheit* angenommnen Theiles ſich beſtimmt erkennen läſst.

(2) Um ſich zu überzeugen, daſs die *reine* Vorſtellung *des Grades* aus der Vorſtellung der in der Zeit beſtimmten Qualität beſtehe, darf man ſich nur über den beſtimmten Begriff eines Grades überhaupt genaue Rechenſchaft abfordern. Grad heiſst nach der allgemeinſten Uebereinſtimmung die *Quantität der Qualität*, Gröſſe der Beſchaffenheit, intenſive Gröſſe, Vielheit ohne Extenſion; eine Vielheit alſo die nicht im Auſſereinanderſeyn des Mannigfaltigen beſteht, nicht im Raume, ſondern in der bloſſen Zeit beſtimmt iſt; nicht durch den äuſſeren, ſondern lediglich durch den inneren Sinn angeſchaut werden kann. Was in der Zeit angeſchaut werden ſoll, muſs in der Zeit gegeben ſeyn, oder in dem inneren Sinne durch ein Afficiertſeyn vorkommen, es muſs ihm eine *Empfindung* ent-

entſprechen. Wenn nun dasjenige, dem eine Empfindung entſpricht, beſtimmt gedacht werden ſoll, ſo kann dieſs nur dadurch geſchehen, daſs das Mannigfaltige, welches durch den inneren Sinn angeſchaut wird (die Veränderung in uns) durch den Verſtand den Kategorien der beſtimmten Qualität gemäſs zuſammengefaſst, und folglich als eine mit Negation verbundene (limitirte) Realität gedacht, d. h. daſs ihm das Prädikat des *Grades* beygelegt werde.

Da nämlich alle Empfindung unter der allgemeinen Form aller ſinnlichen Vorſtellung, der bloſſen Zeit, ſteht; ſo muſs die *Realität*, die mehr als bloſſe Kategorie, mehr als leere Gedankenform, mehr als logiſche Bejahung ſeyn ſoll, einen durchs Afficiertſeyn gegebenen Stoff haben; es muſs ihr ein Gegebenes durch Empfindung eine Veränderung in uns, ein Erfüllen der Zeit entſprechen. Die erkennbare (nicht bloſs denkbare, logiſche,) Realität muſs alſo als *erfüllte Zeit*, als ein *Seyn in der Zeit*, ſo wie die *Negation*, die mehr als eine logiſche Funktion des Verneinens ſeyn ſoll, als Negation in der Zeit, *leere Zeit*, *Nichtſeyn in der Zeit* gedacht werden. Der Unterſchied zwiſchen dieſem mehr als logiſchem *Etwas* und *Nichts* beſteht dann in dem Unterſchiede zwiſchen der erfüllten und der leeren Zeit. Ein und ebenderſelbe Zeittheil kann nämlich durch Empfindung mehr oder weniger erfüllt ſeyn, das Etwas in der Zeit kann ſich mehr oder weniger dem *Nichts* in der Zeit nähern, die Realität kann mehr oder weniger durch Negation beſtimmt, limitirt ſeyn; ſie kann einen gröſſeren oder kleineren Grad haben, aber ſie muſs jederzeit einen Grad haben, wenn ſie *in ihrem Unterſchiede* von bloſſer Negation, als *beſtimmte Rea-*

lität, erkennbar seyn soll. Die Qualität in der Zeit, die erkennbare Qualität, kann daher weder als lauter Realität ohne Negation, noch als lauter Negation ohne Realität, sondern sie muss als Realität mit Negation verbunden, als *limitirt* gedacht werden. Es giebt daher nur ein *Einziges* Schema der Qualität, nämlich des Grades. Die Qualität ist nur in ihrer bestimmten Beziehung auf die Zeit, d. h. nur als Grad erkennbar.

Zahl und *Grad* sind also die *Schemate*, welche sich aus der bestimmten Beziehung der *mathematischen* Kategorien auf die allgemeine Form der Anschauung, nämlich die *blosse Zeit* ergeben, und daher selbst die *mathematischen Schemate* heissen können.

(3) Durch die Schemate der Relation ist die Beziehung der Kategorien der Relation auf die Form der Anschauung überhaupt bestimmt, und durch die Vorstellungen dieser Schemate werden die drey Arten gegenseitiger Verhältnisse zusammengenommener Subjekte und Prädikate zur objektiven Einheit als in der Zeit bestimmbar vorgestellt.

a) *Substanz in der Zeit* ist das Subjekt, in wieferne es als Subjekt im strengsten Sinne als für sich bestehend in der Zeit bestimmt ist, das bleibende Subjekt, das *Beharrliche*. *Accidenz* in der Zeit hingegen ist das Prädikat in wieferne es als Prädikat im strengsten Sinne, als Prädikat, das nicht die Stelle seines Subjektes vertreten kann, als nur im Subjekte bestehend, bestimmt ist; und folglich das nicht bleibende in der Zeit, das *Veränderliche*.

Da

Da dasjenige was in der blossen *Zeit allein* gegeben ist, und angeschaut werden kann, nothwendig *Veränderung* ist, so muss dasjenige, was in der Zeit als beharrlich, und folglich als keine Veränderung, gedacht werden soll, wenn es mehr als denkbar, wenn es auch anschaulich seyn soll, im *Raume* angeschaut werden können; der Stoff der dem Beharrlichen in der Zeit entspricht, muss dem äussern Sinne gegeben seyn, und das Beharrliche ist nur im Raume und in der Zeit erkennbar. Was also als Substanz, als beharrlich in der Zeit, *erkannt* werden soll, muss als etwas ausser uns, den Raum erfüllendes, angeschaut werden; es muss ihm das Prädikat *der Ausdehnung* zukommen können. Das Subjekt unsres Vorstellungsvermögens, das nicht als *etwas ausser uns* anschaulich ist, kann und muss daher zwar als Substanz, als beharrlich in der Zeit *gedacht* — aber es kann durchaus nicht als Substanz *erkannt* werden; die Seele gehört nur in das Gebieth der blos denkbaren nicht (der Denkbaren und Anschaulichen) der *Erkennbaren* Substanzen.

b) Die Succession oder die Reihe des in der Zeit anschaulichen durch die Kategorie der Ursache und Wirkung bestimmt, giebt das Schema der bestimmten Succession, d. h. derjenigen Succession bey welcher *nothwendig* das eine Glied der Reihe als folgend das andere als vorhergehend gedacht werden muss. In wieferne nämlich etwas in der Zeit gegebenes als Grund eines anderen in der Zeit gegebenen bestimmt ist; in soferne hängt das Seyn in der Zeit dieses letztern vom Seyn in der Zeit des erstern als Folge vom Grunde, aber nicht umgekehrt (der Grund von der Folge) ab. Wenn

die Prädikate der Ursache und Wirkung *erkennbaren* Gegenständen beygelegt werden sollen, so müssen sie durch das Schema der bestimmten Succession als *Zeitbestimmung* vorgestellt werden können, oder welches eben so viel heisst der erkennbaren *Ursache* und *Wirkung* muss ein in der blossen Zeit angeschautes Mannigfaltige entsprechen.

Die *erkennbare Wirkung* ist daher dasjenige, dessen Entstehen in der Zeit durch etwas anderes, worauf es *nothwendig* folgt (die Ursache) bestimmt ist, und die *erkennbare Ursache* ist dasjenige, was in *der Zeit* Grund der Entstehung eines andern ist. Dasjenige, was *an* einem Dinge Grund der Entstehung eines andern ist, heisst die *Kaussalität*. Jede erkennbare *Kaussalität* muss daher selbst entstehen, weil sie nur als Grund *in der Zeit* erkannt werden kann. In wieferne die Caussalität in der Zeit entsteht, heisst sie *Veränderung*, und in wieferne diese Veränderung Grund des Entstehens der Wirkung (einer anderen Veränderung) ist, heisst sie *Handlung*; während die Veränderung, welche blosse Wirkung ist, ein *Leiden* heisst.

Da die *Kaussalität*, so wohl an der Ursache als an der Wirkung nur als *Veränderung*, die *Substanz* aber nur als das *Beharrliche*, Unveränderliche in der Zeit, erkennbar ist, so ist es einleuchtend, dass die Substanz nicht als Substanz, sondern nur in ihren *Accidenzen* erkennbare Kaussalität und erkennbare Wirkung seyn könne. In wieferne jedes *Accidenz* nur Prädikat der Substanz seyn kann, in soferne muss freylich die Substanz, deren Accidenz eine Kaussalität ist, als die Ursache gedacht werden, aber sie kann nur durch ihr Accidenz (nicht als *Sub-*

stanz)

stanz) als erkennbare Ursache gedacht werden; wie dann die *Handlung*, worin die eigentliche Kaussalität einer Wirkung in der Zeit besteht, nothwendig *nur als Veränderung* und daher unmöglich als etwas Beharrliches gedacht werden kann. Wenn man nun unter *Kraft* die *unmittelbar - handelnde* Substanz, eine in der Substanz selbst unmittelbar vorhandene Kaussalität, versteht, so ist es ausgemacht, dass es keine *erkennbare* Kraft geben könne, weil jede Handlung nur als Veränderung, nur als Accidenz, und folglich als kein substanzielles, fortwährendes, nicht entstehendes Handeln erkannt werden kann. Daher auch die einzige Kraft, die wir den uns erkennbaren Substanzen, den Beharrlichen im Raume, beylegen können, die *Bewegende*, keineswegs als in der Substanz, welche eine andere zur Bewegung bestimmt, vorhanden, sondern auch dieser wieder von einer andern mitgetheilt gedacht werden muss. Das Bewegende bewegt nur durch Bewegung, verändert nur in wieferne es selbst verändert wird; ein Accidenz in der bewegenden Substanz ist der Grund eines Accidenz in der Bewegten. Die Spontaneität unsres Vorstellungsvermögens in wieferne sie dem vorstellenden Subjekte als dessen eigenthümliches Prädikat zukommt, ist *Kraft* im strengsten Sinne des Wortes; aber *erkennbar* ist sie nur in ihrer im Vorstellungsvermögen bestimmten Handlungsweise, den Formen der Spontaneität und folglich nicht als Kraft, sondern nur als *Vermögen*. In ihrem Zusammenhange mit dem Subjekte als Substanz, als eigentliche Kraft, gedacht, ist sie *blos denkbar*, und so wenig als in ihrer *Substanzialität*, *erkennbar*.

So wie das Merkmal der erkennbaren Kauſſalität keiner Subſtanz unmittelbar zukommen kann, ſo kann auch keiner das Merkmal der *erkennbaren Wirkung* beygelegt werden. Dasjenige, was durch ein anderes in der Zeit beſtimmt wird, und folglich entſteht, kann nicht das Beharrliche, nicht die Subſtanz, ſondern nur ein Accidenz ſeyn. Iede erkennbare Wirkung kann alſo nur ein Accidenz ſeyn; und *es giebt keine erkennbare Urſache der Subſtanzen.* (Daher unſtreitig die alte Meynung von der Ewigkeit der Materie.)

c) Das Zugleichſeyn oder die Reihe des nur mittelbar in der Zeit, unmittelbar aber im Raume Anſchaulichen, durch die Kategorie der Gemeinſchaft beſtimmt, giebt das Schema des beſtimmten Zugleichſeyns, bey welchem nothwendig die Glieder als nicht aufeinander folgend, ſondern als zugleich mit einander verknüpft gedacht werden müſſen. Der beſtimmte Begriff von dieſem Schema wird am leichteſten dadurch erhalten, daſs man ſich daſſelbe in ſeinem Urſprunge aus der Verbindung des Schemas der Subſtanzialität mit dem Schema der Kauſſalität denkt. Die erkennbare Gemeinſchaft beſteht nämlich aus der erkennbaren Subſtanzialität, dem Beharrlichen im Raume, und aus der erkennbaren Kauſſalität, der Handlung in der Zeit zuſammengenommen, und auf mehr als ein Objekt bezogen; und ein Gegenſtand iſt mit dem anderen in *erkennbarer Gemeinſchaft*, wenn beyde als etwas im Raume beharrliches, und in der Zeit wechſelſeitig aufeinander wirkendes gedacht werden, ſo daſs die Handlung des einen Grund von gewiſſen Accidenzen im andern, und die Handlung des andern Grund von gewiſſen Accidenzen

cidenzen in dem Einen ist. Das als zugleich vorhanden Erkennbare muſs im Raume und in der Zeit zugleich bestimmt seyn; folglich müssen ihm beyde Zeitbestimmungen die negative des Beharrlichen, und die positive der bestimmten Folge zugleich zukommen. Die denkbare Gemeinschaft kann nur in soferne erkennbar, Gemeinschaft erkennbarer Gegenstände seyn, als diese erstens als erkennbare Gegenstände durch das Beharrliche im Raume, zweytens als *erkennbar verknüpfte* Gegenstände durch Kaussalität in der Zeit wechselseitig bestimmt sind.

Durch die drey Kategorien der Relation wird die Zeit in ihren drey *Modis*, der *Dauer*, der *Folge*, und dem *Zugleichseyn* auf *Objekte* (objektive Einheit), und durch die Zeit selbst werden die Kategorien der Relation auf Anschauungen, und folglich auf das in der Anschauung gegebene, anwendbar.

(4) Durch die Schemate der *Modalität* ist die Beziehung der Kategorien der Modalität auf die allgemeine Form der Anschauung bestimmt als Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit des in der Zeit Anschaulichen.

a) Die Kategorie der Möglichkeit, oder die im Bewuſstseyn blos vorgestellte Form des *Denkens*, die Denkbarkeit, mit der blos vorgestellten Form der Anschauung verbunden, giebt das *Schema des Möglichen*, Denkbarkeit des Anschaulichen, und in wieferne die Form der Anschauung, die blosse Zeit, Bedingung der Empfänglichkeit für einen Stoff ist entsteht aus dieser Verbindung Denkbarkeit dessen was der Empfänglichkeit gegeben werden, Denkbarkeit desjenigen dem eine Empfindung entsprechen

chen kann; etwas das gedacht (im Bewuſstſeyn in eine objektive Einheit verbunden) werden kann, in wieferne es ſich durch ein Afficiertſeyn geben läſst, oder welches eben ſo viel heiſst, der Bedingung dieſes Afficiertſeyns, der *bloſſen Zeit*, gemäſs iſt.

Durch die bloſſe Kategorie der Möglichkeit iſt nichts als *logiſche* Möglichkeit, die bloſſe Denkbarkeit, beſtimmt, die wohl hauptſächlich darum mit der *reellen*, der erkennbaren, Möglichkeit verwechſelt wurde, weil der Unterſchied zwiſchen Denken und Erkennen bis auf *Kant* ein ſo tiefes Geheimniſs geblieben war. Die bloſſe Denkbarkeit wird nur durch ihre Beziehung auf Anſchaulichkeit zur Erkennbarkeit; und ſo wie die logiſche Möglichkeit in der Denkbarkeit beſteht, ſo beſteht die *reelle* in der Erkennbarkeit. Einem Gegenſtande kömmt alſo nur in ſoferne erkennbare Möglichkeit, reelle Möglichkeit zu, als ihm Erkennbarkeit zukömmt. Im Erkenntniſsvermögen alſo, und nicht wie bisher in dem nichtvorſtellbaren *Dinge an ſich*, (oder auch gar in der Gottheit) iſt der uns begreifliche Grund der reellen Möglichkeit aufzuſuchen.

b) Die Kategorie der Wirklichkeit, oder das im Bewuſstſeyn vorgenommene Denken, bezogen auf die wirkliche Anſchauung, oder den unter der Form der ſinnlichen Vorſtellung im Gemüthe vorhandenen Stoff, giebt das *Schema der Wirklichkeit*, das Denken des durchs Afficiertſeyn gegebenen, und durch die allgemeine Form der Anſchauung zur Anſchauung gewordenen Stoffes; die objektive Einheit aus dem unter der Form des Nacheinanderſeyns angeſchauten Mannigfaltigen erzeugt, der

gedachte

gedachte Gegenstand in einer durchs Afficiertseyn bestimmten Zeit, das Seyn in einer bestimmten Zeit.

Durch die bloße Kategorie der Wirklichkeit ist nichts als die *logische Wirklichkeit* bestimmt. Logisch *möglich* ist, was sich denken läßt; logisch *wirklich*, was gedacht wird. Allein das was gedacht wird, ist keineswegs darum etwas *Existierendes*; und so wie die Denkbarkeit eines Gegenstandes sich auf Anschaulichkeit desselben beziehen muß, wenn ihm reelle Möglichkeit zukommen soll: so muß das Gedachtwerden desselben auf wirkliche Anschauung bezogen seyn, wenn ihm reelle *Existenz* beygelegt werden soll. Von einem Gegenstande die erkennbare (mehr als denkbare) Existenz behaupten, heißt ihm das Prädikat des *Erkanntseyns* beylegen.

Die Existenz heißt *Wirklichkeit*, weil sie, in wieferne sie vorstellbar ist, nur ein Produkt des *Wirkens* seyn kann. Die logische *Existenz* kommt durch Denken, die bloße Handlung der Spontaneität, und die reelle durch *Denken* und *Anschauen*, wirken, und afficiert seyn, in unsrer Vorstellung vor. Die Existenz unsres vorstellenden Ichs ist durch ein Afficiertseyn, welches eine *unmittelbare* Wirkung der bloßen Spontaneität ist, vorstellbar; die Existenz der Gegenstände außer uns aber durch ein Afficiertseyn, welches *unmittelbare* Wirkung der Dinge außer uns ist; ungeachtet die erkennbare Existenz unsres vorstellenden Ichs, für das wir kein anderes Prädikat als das bloße Vorstellungsvermögen haben können, ihrer Erkennbarkeit nach *mittelbar* von einem Afficiertseyn von außen (woran sich die Formen der Vorstellungen zuerst äußern), und

und die erkennbare *Existenz* der Dinge ausser uns (die nur durch die vom Verstande vorgenommene Verbindung des durchs Afficiertseyn gegebenen und in einer Anschauung vorgestellten Mannigfaltigen *gedacht* werden können) ihrer Erkennbarkeit nach von der Handlung der Spontaneität *mittelbar* abhängt.

Die *Existenz* heisst *Realität* nicht weil sie eine *Qualität* des Gegenstandes ist (denn durch die Existenz wird nichts im Gegenstande gesetzt), sondern weil sie sich als logische *Existenz* nur von einem Subjekte behaupten läſst, das als Objekt gedacht wird, und folglich durch ein positives Prädikat bestimmt ist, d. i. *logische Realität* hat — als reelle Existenz aber nur von einem Subjekte, dem erkennbare Realität zukömmt, nämlich dem im Gemüthe ein Afficiertseyn entspricht.

Da man bisher die denkbare Wirklichkeit von der erkennbaren, die logische von der reellen, nicht genau zu unterscheiden wuſste, so ist es begreiflich genug, warum ein Theil der Philosophen die Vorstellung der *Existenz* durch auffallend misslungene Versuche erklärt, der andere aber für schlechterdings unerklärbar gehalten hat. Die meisten stimmten darin überin, daſs die *Existenz* eine von unsrem Gemüthe ganz unabhängige Beschaffenheit des *Dinges an sich* wäre, das dem Dinge an sich zukommende Prädikat des *Seyns*, das sie bald vom Vorgestelltwerden, und von dem sie unmittelbar darauf das Vorgestelltwerden ableiteten, ohne von beyden einen bestimmten Begriff zu haben. Unter *Seyn* wird etwas von der blossen Vorstellung verschiedenes als *bestimmt* gedacht, das was von der blossen Vorstellung als verschieden gedacht

dacht wird, ist *objektive Einheit*, die entweder ein blosses Produkt der Spontaneität aus dem vorgestellten Mannigfaltigen überhaupt ist, *logisches Seyn* — welches im Urtheile durch das Wörtchen *ist* dem Zeichen der Verbindung zwischen Prädikat und Subjekt ausgedruckt wird — oder aber ein Produkt der Spontaneität, und der durch ein Ding ausser uns afficierten Receptivität, ein reelles, ein *erkennbares Seyn*.

c) Die Kategorie der *Nothwendigkeit*, oder das im Bewustseyn zugleich vorgestellte und vorgenommene Denken, bezogen auf Anschaulichkeit und wirkliche Anschauung zugleich, giebt das Schema der Nothwendigkeit, welches aus der Verbindung des Schema der Möglichkeit mit dem Schema der Wirklichkeit besteht, dem mit der blossen Erkennbarkeit verknüpften Erkanntseyn, dem Seyn in irgend einer Zeit im Zusammenhange mit dem Seyn in einer bestimmten Zeit. Einem Gegenstande kömmt nämlich erkennbare Nothwendigkeit zu, in wieferne sein Erkanntseyn durch die blosse Form des Erkennens bestimmt ist. So kömmt einer erkannten Ursache das Prädikat der Nothwendigkeit zu, in wieferne ihr Erkanntseyn als Ursache von der im Schema der Kaussalität bestimmten Form des Erkennens (der bestimmten Zeitfolge) abhängt. So kömmt den Kategorien und den Formen der Anschauung erkennbare Nothwendigkeit zu, weil ihr Zusammenhang mit dem Empirischerkannten durch die blosse Form des Denkens und des Anschauens bestimmt ist. In wieferne die in der Natur des Gemüthes bestimmte Formen des Denkens, des Anschauens, des Erkennens die wahren und ursprünglichen *Gesetze*

der Denkbarkeit, Anschaulichkeit und Erkennbarkeit ausmachen, in soferne ist die *logische Nothwendigkeit* der Zusammenhang des Gedachten (des logisch wirklichen) mit den Gesetzen des Denkens (dem bestimmt logisch Möglichen) und die *reelle, erkennbare Nothwendigkeit* der Zusammenhang des Erkannten (reell Wirklichen) mit den Gesetzen der Erkennbarkeit (dem bestimmt reell-möglichen); und erkennbar nothwendig ist alles, was mit dem Wirklichen nach den Gesetzen der Erkennbarkeit zusammenhängt.

Der in der Philosophie so äusserst wichtige Begriff der *Nothwendigkeit*, hat für die allgemeingültige Auflösung der nnsre Rechte und Pflichten in diesem und den Grund unsrer Erwartung für ein zukünftiges Leben betreffenden Probleme, die ohne diesen Begriff völlig aufs reine gebracht zu haben, unmöglich ist, wenig dadurch gewonnen, dass man bisher die *Nothwendigkeit* für dasjenige, dessen Gegentheil unmöglich ist, für das Einzig mögliche, für die bestimmte Möglichkeit, allgemein anerkannt hat. Denn alle diese Erklärungen setzen den ganz unbestimmt gebliebenen Begriff der *Möglichkeit* voraus, bey dem man entweder das unbestimmte *sich denken lassen* von dem eben so unbestimmten *Seyn können* im Cirkel ableitete, oder, die Bestimmung dessen, was sich denken lässt und Seyn kann, in den nichtvorstellbaren *Dinge an sich* aufsuchte. Hier musste man entweder bey dem *Dinge an sich* stehen bleiben, und die bestimmte Möglichkeit oder die Nothwendigkeit hypostasieren, dieselbe zu einer wesentlichen Eigenschaft der *Dinge an sich*, zur Natur der Dinge machen, und die blinde unerklärbare Nothwendigkeit für die

Quelle

Quelle alles Möglichen und Wirklichen, und den letzten Beſtimmungsgrund aller Geſetze des Denkens und des Seyns anerkennen; oder aber man muſste zwiſchen dem *urſprünglichen* Dinge an ſich und dem *abgeleiteten* unterſcheiden, und die Nothwendigkeit gewiſſer dem letztern zukommenden Prädikate von Geſetzen ableiten, die den erſchaffenen Dingen durch die Vernunft des Unerſchaffenen vorgeſchrieben ſind. Dieſe Lehre, welche nicht die Geſetze auf die Nothwendigkeit, ſondern die Nothwendigkeit auf Geſetze gründet, und dieſe in der Vernunft aufſucht *), iſt freylich der Wahrheit näher gekommen. Allein da der Begriff eines Geſetzes ſelbſt wieder den Begriff der Nothwendigkeit vorausſetzt, und jenes ganze Syſtem auf dem unhaltbaren Fundamente des nichtvorſtellbaren Dinges *an ſich* erbaut iſt, ſo iſt es kein Wunder, daſs es nur bey *einer* Parthey der philoſophiſchen Welt Eingang gefunden hat, aber von dreyen verworfen wurde.

In den rein vorgeſtellten Kategorien der Modalität können nur die bloſſe logiſche Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit, und folglich die bloſſen Formen des Denkens gedacht werden. Die Anwendung derſelben auf die Zeit allein verſchafft dieſen Formen des Denkens den Rang von Formen des Erkennens, durch die Beziehung auf dasjenige, dem in der Vorſtellung ein gegebener Stoff entſpricht,

*) Die Anhänger dieſes Syſtemes vergeſſen gemeiniglich, daſs die göttliche Vernunft nur in ſoferne denkbar ſeyn könne, als eine in unſrem Gemüthe *beſtimmte Form* des *Denkens* als menſchliche Vernunft vorhanden iſt.

ſpricht, und das daher weder bloſſe Vorſtellung, noch Form derſelben, ſondern ein erkennbarer Gegenſtand iſt. Auf der anderen Seite aber iſt dasjenige, dem ein gegebener Stoff entſpricht, und was durch die Anſchauung unmittelbar vorgeſtellt wird, nur durch die drey Kategorien der Modalität als möglich, wirklich und nothwendig *denkbar*.

Die Schemate der *Relation* und der *Modalität* betreffen alle das bloſſe *Verbinden* des in der Zeit Anſchaulichen; entſtehen aus den *dynamiſchen* Kategorien, und können folglich mit Recht die *dynamiſchen Schemate* heiſſen.

§. LXXVI.

Die Schemate ſind die in der Natur des *Erkenntniſsvermögens à priori* beſtimmten *Formen* der *Erkennbarkeit*; die reinen Vorſtellungen derſelben ſind *Erkenntniſſe à priori*; und die Urtheile, in welche ſie ſich unmittelbar auflöſen laſſen, ſind die *urſprünglichen Geſetze des Verſtandes* in engerer Bedeutung, und der in der Natur deſſelben beſtimmten *möglichen Erfahrung*.

Das Erkenntniſsvermögen beſteht aus Sinnlichkeit und Verſtand in ihrer Vereinigung, und das Erkennen in einem mit Anſchauung verknüpften Denken. Die Schemate, die nichts anderes als die verknüpften Formen des Denkens und der Anſchauung ſind, ſind daher die eigentlichen Formen des Erkennens, und in wieferne der Gegenſtand einer Vorſtellung nur dadurch erkennbar wird, daſs die Schemate auf ihn bezogen werden, in ſoferne

ſind

ſind ſie die eigentlichen *Formen* der *Erkennbarkeit.* In ihnen ſind die Merkmale, die den erkennbaren Gegenſtänden ſowohl durch die Natur des Verſtandes, als durch die Sinnlichkeit *a priori* beſtimmt ſind, vereiniget, die Kategorien *verſinnlichet*, die Formen der Anſchauung durch Verſtand *beſtimmt*, und Denkbarkeit und Anſchaulichkeit durch ihre Vereinigung zur Erkennbarkeit erhoben. *Kein Gegenſtand alſo, dem die Schemate widerſprechen, iſt erkennbar, und jeder iſt nur in ſoferne erkennbar, als ihm die Schemate als Prädikate beygelegt werden können.*

Die Schemate, die aus den Begriffen *a priori* und der *a priori* vorgeſtellten Form der Anſchauung überhaupt beſtehen, können nur *à priori* vorgeſtellt werden; und ihre Vorſtellungen ſind eigentliche *Erkenntniſſe*, und zwar Erkenntniſſe *à priori*. *Erkenntniſſe*, denn die Schemate können nicht vorgeſtellt werden, auſſer, daſs man Begriffe mit der Anſchauung verknüpfe, die rein vorgeſtellten Kategorien auf die rein vorgeſtellte Zeit beziehe, die Anſchauung der Zeit durch Begriffe beſtimmt denke; das heiſst auf die durch die Kategorien beſtimmte objektive Einheit beziehe, welches ein eigentliches Erkennen iſt; aber ein *Erkennen a priori*, weil der Gegenſtand durch keinen *à poſteriori* gegebenen Stoff, ſondern vor aller Vorſtellung im Erkenntniſsvermögen, an den Formen deſſelben, beſtimmt iſt.

Als Gegenſtänden von Erkenntniſſen *a priori* kömmt den Schematen *Nothwendigkeit* und *Allgemeinheit* zu; indem ſie die Formen ſind, die jeder *a poſteriori* gegebener Stoff im Gemüthe anneh-

men muſs, wenn aus ihm Erkenntniſs werden ſoll, und indem ſie mit dieſem Stoffe auf das, was demſelben entſpricht, oder auf die Gegenſtände, bezogen, allgemeine Merkmale der erkennbaren Gegenſtände ſind, der Gegenſtände, die nur in ſoferne erkennbar ſind, als ihnen dieſe Merkmale beygelegt werden können.

Da jede Erkenntniſs im Bezogenwerden der Vorſtellung auf den beſtimmten Gegenſtand und folglich in einem *Urtheile* beſteht, ſo müſſen ſich die Vorſtellungen der Schemate als Erkenntniſſe *à priori* in eben ſo viele *Urtheile* auflöſen laſſen, als es Schemate giebt; Urtheile, die inwieferne ſie ſowohl ihrem Inhalt als ihrer Form nach in der Natur des Erkenntniſsvermögens beſtimmt ſind, *nothwendige*, und inwieferne ihre *Prädikate* allen erkennbaren Gegenſtänden überhaupt zukommen müſſen, *allgemeine* Urtheile; und als nothwendige und allgemeine Urtheile, wirkliche *Geſetze* ſind. Ich nenne ſie Geſetze des *Verſtandes in engerer Bedeutung*, weil ſie durch den auf die Sinnlichkeit bezogenen Verſtand beſtimmt ſind; und Geſetze der *möglichen Erfahrung*, in wieferne ſie der Ausdruck der in der Natur des Gemüthes beſtimmten Bedingungen ſind, unter welchen die empiriſche Erkenntniſs, welche nach der allgemeinſten Uebereinſtimmung *Erfahrung* heiſst, möglich iſt.

Dieſe Urtheile ſind *Grundſätze* im eigentlichſten Verſtande des Wortes, urſprüngliche Urtheile des Verſtandes, und eines Beweiſes eben ſo wenig bedürftig als fähig. *Urſprüngliche Urtheile*, weil ſie unmittelbar aus Vorſtellungen beſtehen, die keinen andern Gegenſtand, als die Form des Denkens

kens und der Anschauung, wie sie im Gemüth bestimmt ist, haben; und weil sie daher auch nicht aus anderen höheren Urtheilen abgeleitet sind. *Keines Beweises fähig*, weil dieser aus höheren Grundsätzen, als sie selbst, und folglich aus Urtheilen von denen sie abgeleitet würden, geführt werden müsste. Aber auch keines Beweises *bedürftig*, weil sie den Grund ihrer Nothwendigkeit und Allgemeinheit in ihrer *Priorität* mit sich führen, oder welches eben so viel ist, weil durch sie nichts anderes vorgestellt wird, als was im Erkenntnissvermögen bestimmt ist, und folglich nicht anders als so erkannt werden kann, wie es erkannt wird.

Auch bedürfen diese Urtheile, nachdem die Erkenntnisse, deren Ausdruck sie sind, in den Schematen bereits bestimmt entwickelt sind, keiner weiteren Erörterung; und ich kann mich begnügen, sie hier blos aufzuzählen.

Das rein-vorgestellte Schema der Quantität giebt folgendes Urtheil: Der erkennbare Gegenstand, die Erscheinung, (der Gegenstand unter der Form der Anschauung) hat eine durch Zahl bestimmbare, d. i. *extensive* Grösse.

Das Schema der Qualität: Das Reale der Erscheinung (das was an der Erscheinung der Empfindung entspricht) hat eine in der Zeit bestimmte Grösse der Qualität, *intensive* Grösse, *Grad.*

Der Substanzialität: Am Realen der Erscheinung wird etwas als Substanz in der Zeit, als beharrlich, und etwas als Accidenz in der Zeit, als wandelbar vorgestellt.

Der Kaussalität: Was am Realen der Erscheinung entsteht (folglich ein blosses Accidenz ist) hat eine Ursache in der Zeit (setzt etwas von ihm selbst verschiedenes in der Zeit voraus, worauf es nothwendig erfolgt.)

Der Gemeinschaft: Was an dem Realen der Erscheinungen zugleich vorhanden ist, steht in wechselseitiger Verknüpfung.

Der Möglichkeit: Was an der Erscheinung denkbar und anschaulich (erkennbar) ist, ist möglich *(kann existieren)*.

Der Wirklichkeit: Was an der Erscheinung erkannt ist, ist *(existiert)* wirklich.

Der Nothwendigkeit: Was an der Erscheinung mit dem Erkannten nach den Gesetzen der Erkennbarkeit verknüpft ist, ist *(existiert)* nothwendig.

Wenn die *à priori* bestimmte Nothwendigkeit und Allgemeinheit dieser Urtheile durch die Worte: *Jede Erscheinung*, und: *muss*, in den angeführten Formeln ausgedruckt wird, so entstehen daraus die *Formeln der Gesetze des Verstandes* und der *möglichen Erfahrung*, deren fernere Entwicklung, so wie die Ableitung der zusammengesetzten Prädikate des Denkbaren und Erkennbaren aus den Ursprünglichen, den Inhalt der *Theorie* der *à priori* bestimmten *Gegenstände*, oder der *Metaphysik*, ausmacht.

Ich habe die empirische Erkenntniss *Erfahrung* genannt; und die bisherige Unbestimmtheit des Begriffes der Erfahrung nöthiget mich hier bestimmt anzugeben, in welchem Sinne ich der empirischen Erkenntniss den Namen der Erfahrung beylege. Die bisherigen philosophischen Schrift-

steller

ſteller haben es gewöhnlich für überflüſſig gehalten, ſich über das was ſie unter *Erfahrung* verſtanden wiſſen wollten, zu erklären. Man würde ſich nur ſehr vergebliche Mühe machen, wenn man auch nur aus den Zuſammenhang der Behauptungen mancher der berühmteſten Denker einen beſtimmten Begriff der Erfahrung hervorſuchen wollte. *Locke* ſcheint mir indeſſen hierin, wie in ſehr vielen anderen Rückſichten eine Ausnahme zu machen. Ungeachtet er meines Wiſſens keine ausdrückliche förmliche Definition der Erfahrung aufſtellt: ſo iſt es doch aus dem ganzen Gange ſeiner Unterſuchungen, durch welche er den Urſprung der Vorſtellungen aus der *Erfahrung* abzuleiten bemüht war, einleuchtend genug, daſs er mit dem Worte *Erfahrung*, das Gegebenwerden des Stoffes unſrer Vorſtellungen durchs Afficiertſeyn verſtanden habe. „Woher" ſchreibt er II. B. K. 1. „erhält das Gemüth alle Materialien „der Vernunft und der Erkenntniſs? hierauf ant„worte ich: von der *Erfahrung*. — Unſre „Beobachtung, die ſich entweder mit *äuſſeren em„pfindbaren* Gegenſtänden, oder mit *innerlichen* „Handlungen des Gemüthes beſchäftiget — iſt „dasjenige was unſren Verſtand mit den *Materia„lien* des Denkens verſieht. — Unſre Sinnen „nämlich, die es mit einzelnen *empfindbaren* Ge„genſtänden zu thun haben, überliefern dem Ge„müthe verſchiedene beſtimmte Wahrnehmungen „von Dingen nach der *verſchiedenen Weiſe*, wie „ſie von denſelben *afficiert* werden. — Die ande„re Quelle, durch welche *die Erfahrung* das Ge„müth mit Vorſtellungen verſieht, iſt die Wahr„nehmung von den Handlungen des Gemüthes „ſelbſt, oder die *Weiſe*, *wie* ſich das Gemüth mit

„den erhaltenen Vorstellungen *beschäftiget.* — „Indem wir uns nämlich dieser Handlungen bewulst „werden, und sie an uns selbst bemerken, erhält „das Gemüth eben so bestimmte Vorstellungen von „ihnen, als von den Körpern, die unsre äussere „Sinne afficieren. Diese Quelle von Vorstellungen „hat jeder Mensch *einzig in sich selbst,* und ob- „wohl sie *kein eigentlicher* Sinn ist (indem sie mit „äusseren Gegenständen nichts zu thun hat), so ist „sie doch der Sinnlichkeit sehr ähnlich, und kann „mit gutem Fuge der *innere Sinn* genannt werden." — Man sieht hieraus, dass *Locke* zwar nach der Weise aller seiner Vorgänger und Nachfolger bis auf *Kant* den Stoff, und die Form der Vorstellung untereinander sowohl, als mit der Vorstellung selbst verwechselt habe, und dass er nicht den blossen Stoff, sondern die Vorstellung selbst durchs Afficiertseyn gegeben seyn lässt. Aber man sieht auch, dass er keine anderen Gegenstände der Erfahrung zulässt, als *Körper ausser uns,* und *Veränderungen in uns,* und folglich genau dasjenige, was wir für die einzig erkennbaren Gegenstände, die Erscheinungen des äussern und inneren Sinnes, erkennen. Und ungeachtet er die Handlung des Gemüthes (die durch inneres Afficiertseyn in der Vorstellung derselben vorkömmt) mit der vor aller Handlung im blossen Vermögen bestimmten *Handlungsweise* verwechselt, so leitet er doch wenigstens die *Erkenntniss* der *wirklichen Veränderungen* unsres Gemüthes (die empirische Erkenntniss des inneren Sinnes) von dem Afficiertseyn des innern Sinnes ab, welches ihm mit dem Afficiertseyn des äussern zusammengenommen, *Erfahrung* ist. *Locke* hält also das Afficiertseyn, die Empfindung, für eine wesentliche Bedingung der Erfahrung, und hierüber

hat

hat er den *Sprachgebrauch* für sich, der das Wort *Erfahrung* nicht für jede Erkenntnifs überhaupt, auch nicht für jede Erkenntnifs wirklicher Dinge, sondern nur für die Erkenntnifs in wieferne sie von Empfindung abhängt, bestimmt hat*). Allein eben dieser Sprachgebrauch unterscheidet die *Erfahrung* von der *Empfindung*. Erfahrung ist ihm *Erkenntnifs*, die durch den in der Empfindung gegebnen Stoff entsteht, (Erkenntnifs *à posteriori*, empirische Erkenntnifs) und Empfindung ist ihm nur der wesentliche Bestandtheil des Erkennens, von dem der blosse Stoff einer empirischen Erkenntnifs abhängt.

Es giebt also zweyerley *innere Bedingungen* (konstitutive Bestandtheile) *der Erfahrung*, wovon die Einen die *Form*, die andern die *Materie* der Erfahrung ausmachen; nämlich erstens die *Schemate*, oder die in der Natur des Erkenntnifsvermögens bestimmten *Formen der Erkennbarkeit*, und zweytens die *Empfindung*, welche den diesen Formen entsprechenden *Stoff* der empirischen Erkenntnifs liefert. Dieser Erörterung zufolge wird der *oberste Grundsatz* des eigentlichen (empirischen) Erkennens, der zugleich das erste Gesetz des Verstandes in engerer Bedeutung, und der möglichen Erfahrung ist, folgendermassen ausgedrückt werden müssen.

*) „Empfindung des Wirklichen giebt ein klares Er„kenntnifs einzelner Dinge und Fälle, welches „man *Erfahrung* nennt." *Reimarus* Vernunftlehre II. Th. 1. K. §. 212 und §. 213: „Die Erfah„rung ist das *Erkenntnifs* der *empfundenen* wirk„lichen Dinge."

Jeder erkennbare vom bloſſen Vorſtellungsvermögen verſchiedene Gegenſtand ſteht unter den formalen und materialen Bedingungen der möglichen Erfahrung.

Dieſer Grundſatz iſt der bloſſe beſtimmte Begriff eines erkennbaren eigentlichen Gegenſtandes (der nicht eine *a priori* vorgeſtellte bloſſe Form des Vorſtellungsvermögens iſt) in das Urtheil aufgelöſet, durch welches er gedacht wird. Der erkennbare empiriſche Gegenſtand nämlich iſt die objektive Einheit des in einer Anſchauung vorgeſtell-ten und durchs Afficiertſeyn (bey der *äuſſern* Erfahrung von auſſen) gegebenen Mannigfaltigen durch die auf die allgemeine Form der Anſchauung bezogenen Kategorien (die Schemate) beſtimmt. Da nun dieſer Begriff der *allgemeinſte* Begriff des Erkennbaren, der Begriff des erkennbaren Gegenſtandes *überhaupt* iſt; ſo kann der Grundſatz, der nichts anderes als der Ausdruck dieſes Begriffes durch ein Urtheil iſt, keinen höheren über ſich haben. Er iſt daher der oberſte in der Natur des Erkenntniſsvermögens gegründete Grundſatz der Wiſſenſchaft der erkennbaren Gegenſtände im ſtrengſten Sinne, oder desjenigen Theils der Metaphyſik, der ſich mit dieſen Gegenſtänden beſchäftiget, und *Ontologie* κατ' εξοχην zu heiſſen verdient.

An die Stelle dieſes bisher verkannten erſten Grundſatzes wurde in der bisherigen Metaphyſik der ſogenannte *Satz des Widerſpruches* (das *Principium contradictionis*) geſetzt, deſſen eigentlicher bisher völlig verfehlter Sinn hier feſtgeſetzt werden muſs. Alles Erkennbare muſs Denkbar ſeyn, das heiſst, das angeſchaute Mannigfaltige

muſs

mufs fich in eine objektive Einheit verbinden laffen, wenn durch daffelbe ein Gegenftand erkannt werden foll. Der Begriff der Erkennbarkeit fetzt alfo den Begriff der Denkbarkeit voraus; und wie jener in ein Urtheil aufgelöfet den Grundfatz der Erkennbarkeit giebt, fo wird aus dem in ein Urtheil aufgelöfeten Begriffe der Denkbarkeit der *Grundfatz der Denkbarkeit* überhaupt erhalten, der folgendermaffen ausgedrückt wird: Wenn ein Gegenftand denkbar feyn foll, fo mufs fich das vorgeftellte Mannigfaltige verbinden laffen; oder eben derfelbe Satz verneinend ausgedrückt: Ein Gegenftand deffen vorgeftelltes Mannigfaltige fich nicht verbinden läfst, ift nicht denkbar; woraus fich als unmittelbare Folge der Satz ergiebt: *Keinem denkbaren*, und folglich auch keinem gedachten Gegenftand, *kommen widerfprechende Merkmale zu.* Diefer Satz, der in allen diefen Formeln offenbar nichts als die vorgeftellte Kategorie, den *à priori* beftimmten Begriff, der *logifchen Möglichkeit*, der Denkbarkeit überhaupt, ausdrückt, wurde bisher in einer Formel vorgetragen, die dem allgemeinherrfchenden verworrenen Begriff vom Denken und Erkennen ganz angemeffen war, und die Ungereimtheit, die in der Verwechslung der logifchen mit der reellen Möglichkeit liegt, zu verbergen gefchickt genug war; nämlich: — *Kein Ding kann zugleich feyn und nicht feyn (Impoffibile eft idem fimul effe et non effe).* Die bloffe Vieldeutigkeit des unbeftimmten Ausdrucks des *Seyn - können*s machte diefe Formel für jedes Bedürfnifs der Spekulation brauchbar. Bald galt fie *logifch*, wenn vom bloffen Gedachtfeyn, und gedacht werden können, dem logifchen Seyn und Seyn können; bald aber *metaphyfifch*, wenn von eigentlicher

Exiftenz,

Existenz und Fähigkeit zu existieren die Rede war, und die täuschende Vorstellung des *Dinges an sich*, mit der man den Begriff einer vom blossen Vorstellungsvermögen unabhängigen, und unsre Vorstellungen bestimmenden *Wirklichkeit*, *Realität*, *Existenz* verband, verbarg den unphilosophischen Cirkel, womit man das Gedacht werden können, von Existieren können, und dieses von jenem ableitete.

Der Satz des Widerspruches, der, nachdem der Begriff des *Denkens* und des *logischen Seyns* einmal aufs Reine gebracht ist, unmöglich mehr durch jene Formel ausgedrückt werden kann, — dieser Satz, der seine bisherige Stelle in der *Metaphysik* verlieren, und dafür den Rang des *ersten* Grundsatzes der *Logik* annehmen muss, ist das *oberste Gesetz der Denkbarkeit*, und gehört dem Verstande in engerer Bedeutung an; während der *Grundsatz der Erkennbarkeit* dem Verstande in engster Bedeutung eigenthümlich ist.

Ich könnte hier die *Theorie des Verstandes* beschliessen, ohne dass ich befürchten dürfte, in derselben irgend eine ursprüngliche in der Form des Verstandes gegründete, und dieselbe bezeichnende *Vorstellung à priori* übergangen zu haben. In der von mir aufgestellten *Deduktion* der *Formen der Urtheile* sind alle möglichen Verhältnisse, die sowohl in Rücksicht der Materie als der Form eines Urtheiles *a priori* bestimmt seyn können, erschöpft; und durch dieselben ist das eigentliche Gebieth des Verstandes in *engerer*, so wie in der *Tafel der Schemate* das eigentliche Gebieth des Verstandes in *engster Bedeutung* ausgemessen. Alle übrigen dem Verstande in beyden Bedeutungen ange-

angehörigen Vorstellungen sind aus jenen ursprünglichen der *Kategorien* und der *Schemate* zusammengesetzt und abgeleitet, und ihre Entwicklung und Aufzählung liegt ganz ausser den Gränzen der Theorie des blossen Erkenntnissvermögens überhaupt. Wenn ich also hier noch die Erörterung von gewissen in der Natur des Verstandes in engerer Bedeutung gegründeten Vorstellungen anhangsweise beyfüge: so geschieht diess bloss darum; weil der Ursprung dieser Vorstellungen aus den *vier Momenten* der *Formen* zu *urtheilen* etwas schwerer einleuchtet, als es bey allen übrigen aus jenen Quellen abgeleiteten der Fall ist; und weil sie daher auch von mehr als einem Gegner der *kritischen Philosophie* in der *Kantischen Tafel der Kategorien*, wohin sie ihm mit eben so viel Rechte als die in derselben aufgestellten Vorstellungen zu gehören schienen, vermisst worden sind.

Das Mannigfaltige, das den *rein-vorgestellten Kategorien* als *Stoff* untergelegt werden muss, ist das in der Natur der Receptivität des Vorstellungsvermögens überhaupt bestimmte, und *a priori* vorgestellte *Mannigfaltige überhaupt.* Das Mannigfaltige, das den *rein-vorgestellten Schematen* als Stoff angehört, ist das in der Natur der Sinnlichkeit bestimmte und durch die Vorstellung *a priori* der Form der Anschauung vorgestellte Mannigfaltige. Von diesem den Stoff der Kategorien und der Schemate ausmachenden Mannigfaltigen, muss ein Mannigfaltiges von ganz anderer Natur unterschieden werden, welches durch die *blosse Handlungsweise* des Verstandes in engerer Bedeutung nach den vier Momenten des Urtheilens bestimmt wird, und in den Vorstellungen in welchen dasselbe

vor-

vorkommt, durch den blossen Verstand erzeugt wird. Dieses Mannigfaltige macht, *rein vorgestellt*, den Stoff der Begriffe der *Identität*, der *Uebereinstimmung*, des *Innern* und der *Form* aus, wie aus folgender Erörterung erhellt.

a) Die durch den blossen Verstand bestimmte Mannigfaltigkeit im Momente der *Quantität* besteht aus der *Vielheit* der *Subjekte*, die durch die *Einheit des Prädikates* bestimmt ist. Subjekte heissen *Identisch*, in wieferne sie ihren *Prädikaten* nach Einheit haben; die Vorstellung der *Identität* besteht in der Vorstellung der Vielheit der Subjekte eines einzigen Prädikates, und *Identität* findet nur dann statt, wenn ein und eben derselbe Gegenstand (oder auch ein und ebendasselbe als Subjekt gedachtes Merkmal mehrerer Gegenstände) mit sich selbst verglichen Einheit hat; welche Einheit nur dadurch herausgebracht wird, dass der Gegenstand vorher (in der Reflexion) durch den blossen Verstand als ein Vieles vorgestellt wird. — Die *Vielheit* hingegen, die nicht durch den blossen Verstand, sondern durch das *Gegebene* bestimmt ist, ist keine Vielheit des blossen Subjektes durch die im Verstand gegründete Einheit des Prädikates bestimmt, sondern Vielheit der Subjekte, durch die im *Gegebenen* gegründete Vielheit der Prädikate bestimmt; und die Vorstellung derselben giebt den Begriff des *Unterschiedes* (der Diversität). Die *Unterschiede* können in unsren Vorstellungen nicht *hervorgebracht*, sondern nur *gefunden* werden, sie müssen also im *Gegebenen*, und nicht in dem vom Verstande *Erzeugten* gegründet seyn.

b) Die durch den blossen Verstand bestimmte Mannigfaltigkeit im Momente der *Qualität* besteht

in

in der Vielheit der in einem Subjekte zusammengefassten Prädikate, folglich in einer Vielheit die durch Einheit des Subjektes bestimmt ist. Prädikate heissen *Uebereinstimmend*, in wieferne sie in einem Subjekte Einheit haben. Die Vorstellung der *Uebereinstimmung* besteht in der Vorstellung vieler Prädikate, in wieferne sie in einem Subjekte durch Zusammenfassung verbunden sind; und Uebereinstimmung findet nur in soferne statt, als Vieles in Einem zusammengefasst (positiv gesetzt) und folglich die Vielheit in Einem ihren Grund im Zusammenfassenden hat, und als Vielheit nicht des Gegebenen, sondern des Gedachten vorgestellt wird. — In wieferne hingegen die Vielheit der Prädikate in einem Subjekte nicht durch den blossen Verstand, sondern durch das *Gegebene* bestimmt ist, und gewisse Prädikate durch ihr Zusammenfassen in die objektive Einheit des Subjektes von dem Subjekte ausgeschlossen, und folglich in demselben *negativ* gesetzt werden, in soferne heisst diese nicht durch den blossen Verstand bestimmte Vielheit der nur durch Negation vereinbaren Prädikate, *Widerstreit*. Die Vorstellung des *Widerstreits* ist daher zwar nur durch den Verstand, durch das ausschliessende Zusammenfassen möglich; aber der Stoff derselben muss lediglich in dem *Gegebenen* bestimmt seyn, in wieferne dasselbe die durch die Natur des Verstandes bestimmte Form des Mannigfaltigen nicht annimmt.

c) Die durch den blossen Verstand bestimmte Mannigfaltigkeit im Momente der *Relation* besteht in dem Unterschiede des in die objektive Einheit zusammengefassten und wechselseitig bestimmten Subjektes und Prädikates. In wieferne Subjekt und

Prädikat nicht etwa zu einem Objekte gehören, sondern dasselbe ausmachen, in soferne ist ihre Vielheit in diesem Objekte durch den blossen Verstand in der Einheit des Objektes allein bestimmt. Das Viele in einem Objekte, durch dessen Zusammenfassung das Objekt zu einem einzigen bestimmten Objekte wird, heisst das *Innerliche*; die Vorstellung des *Innerlichen* besteht aus der Vorstellung des Vielen im Einem, in wieferne es durch seine Verknüpfung ein für sich bestehendes Objekt ausmacht; und das innerliche findet nur an dem Vielen statt, dessen Vielheit allein durch den Verstand bestimmt ist, weil sie *ausser* der objektiven Einheit, deren Modifikation sie ist, nicht vorgestellt werden kann. — Ist hingegen der Unterschied eines in die objektive Einheit zusammengefassten Prädikates, nicht durch den blossen Verstand, sondern durch das *Gegebene* bestimmt; und machen Subjekt und Prädikat durch ihre Zusammenfassung in die objektive Einheit kein *einziges* Objekt, sondern *Viele* aus, die zu einem Objekte *blos gehören*, so liegt nur der Grund ihres *Verknüpftseyns* allein im Verstande, der Grund aber ihrer *Vielheit*, als mehr als ein Objekt, liegt im *Gegebenen*; und die Vorstellung dieser Vielheit des Verknüpften, aber mehr als einem Objekte angehörigen, Mannigfaltigen ist die Vorstellung des *Aeusseren*; des gemeinschaftlichen Prädikates solcher Merkmale, die einem Objekte nur durch die Verbindung desselben mit einem von ihm verschiedenen zukommen. Das *Aeussere* kann zwar nur durch den Verstand vorgestellt, aber der Stoff desselben kann kein durch den blossen Verstand bestimmtes, sondern muss ein im Gegebenen gegründetes Mannigfaltige seyn.

d) Die

d) Die durch den bloſſen Verſtand beſtimmte Mannigfaltigkeit im Momente der *Modalität* beſteht in dem blos logiſchen Unterſchiede des Prädikates und Subjektes (in wieferne dieſelben ein vorgeſtelltes Mannigfaltige, zwey Vorſtellungen ſeyn müſſen, wenn ſie denkbar, d. h. verbindbar ſeyn ſollen) und folglich in der durch die bloſſe Form des Denkens beſtimmten Mannigfaltigkeit. Die Vorſtellung dieſes nicht durch das Gegebene, ſondern durch die bloſſe Art und Weiſe der Denkbarkeit (die Einheit des bloſſen Denkens) beſtimmten Mannigfaltigen, iſt die Vorſtellung der *Form;* während die Vorſtellung des Mannigfaltigen das durch das Gegebenſeyn beſtimmt iſt, die Vorſtellung des *Stoffes*, der *Materie*, iſt.

Dieſe merkwürdigen Vorſtellungen heiſſen *Reflexionsbegriffe*, weil die Handlung, durch welche ſie im Bewuſstſeyn entſtehen, (nicht ein ſynthetiſches Zuſammenfaſſen, ſondern) die logiſche Funktion des analytiſchen Urtheils iſt, welche *Reflexion* oder *Vergleichung* heiſst.

Wenn die durch dieſe Begriffe gedachten Merkmale von den *Dingen unter der Form der Vorſtellung* (den Erſcheinungen), wofür ſie eigentlich beſtimmt ſind, auf *Dinge an ſich* übertragen werden, ſo heiſst dieſs *Amphibolie der Reflexionsbegriffe.* Die Art und Weiſe wie *Kant* aus dieſem Miſsverſtändniſs den Urſprung des *Leibnitziſchen Syſtems* in allen Theilen deſſelben herleitet, gehört unter die ſchönſten Lehrſtücke der *Kritik der Vernunft*, und muſs daſelbſt nachgeleſen werden.

Theorie der Vernunft.

§. LXXVII.

Die Vorstellung, welche durch das Verbinden des gedachten (durch Begriffe vorgestellten) Mannigfaltigen entsteht, heisst *Idee*, — und das Vermögen durchs Verbinden des gedachten Mannigfaitigen zu Vorstellungen zu gelangen, heisst *Vernunft* — in *engerer Bedeutung*.

Der *Begriff* in *engerer* Bedeutung, oder die Vorstellung, welche durch die Handlungsweise der Spontaneität aus einem *vorgestellten* Mannigfaltigen entsteht, begreift als Gattung unter sich; *erstens* den Begriff in engster Bedeutung, d. h. die Vorstellung, die aus dem durch *Anschauung* — und *zweytens* die *Idee* in engerer Bedeutung, d. h. die Vorstellung, die aus dem durch *Begriffe* vorgestellten Mannigfaltigen entsteht. Der Stoff der *Idee* ist das *gedachte*, durch den Verstand verbundene, Mannigfaltige, während der Stoff des eigentlichen Begriffes das Angeschaute, durch blosse Apprehension verbundene Mannigfaltige, und der Stoff der *sinnlichen Vorstellung* das durchs Afficiertseyn *gegebene* Mannigfaltige ist. Der Stoff des Begriffes in engster Bedeutung ist zwar auch ein vorgestelltes, und folglich bereits durch Spontaneität verbundenes Mannigfaltiges; aber ein Mannigfaltiges, das durch die blosse Art des Afficiertseyns als

Stoff der Vorstellung bestimmt, und das durch die Spontaneität im ersten Grade der Form der Sinnlichkeit gemäss verbunden ist. Der Stoff der *Idee* hingegen ist ein durch den Verstand, durch mehrere Begriffe, vorgestelltes Mannigfaltige, das der Verstand, der zweyte Grad der Spontaneität, nach seiner eigenthümlichen Form verbunden hat, und das durch den dritten Grad der Spontaneität verbunden zur Einheit des Gedachten (nicht des Angeschauten), zur Einheit des bereits nach der blossen Form der Spontaneität in Begriffen verbundenen, zur *Vernunftheit* wird. Während sich die Anschauung unmittelbar auf den Gegenstand bezieht, welchem ihr *Stoff* entspricht, der Begriff aber auf die Anschauung, aus welcher er durch die Spontaneität erzeugt wurde, bezieht sich die Idee auf blosse Begriffe, durch deren Verbindung sie entstanden ist. Das Objekt der Anschauung ist der unmittelbare Gegenstand; das *unmittelbare* Objekt des Begriffes ist die Anschauung, durch welche der Gegenstand *mittelbares* Objekt des Begriffes ist; das *unmittelbare* Objekt der Idee sind Begriffe, durch welche die Anschauung ein *mittelbares* Objekt der Idee seyn kann. Durch die Idee wird daher weder ein empirischer Gegenstand, der nur angeschaut werden, noch ein unmittelbares Merkmal desselben, das nur durch den Verstand gedacht werden kann, sondern nur ein Merkmal des Merkmals, das die Vernunft durch Verbindung der durch den Verstand gedachten Merkmale erzeugt hat, vorgestellt.

Die Handlung der Spontaneität, durch welche die Idee erzeugt wird, ist eben dieselbe Handlung, die man in der Logik mit dem Namen *Schliessen*

 bezeich-

bezeichnet und der *Vernunft* in engerer Bedeutung beylegt; nämlich die Handlung des mittelbaren Urtheilens, wobey ein Merkmal nur durch ein anderes Merkmal (den Mittelbegriff) auf den Gegenstand bezogen wird, nachdem aus dem durch den Verstand (aus der Anschauung) erzeugten Prädikate (dem Merkmale des Gegenstandes) durch Vernunft ein Prädikat des Prädikates, (das Merkmal des Merkmales) erzeugt ist. Die Idee ist also eine der Vernunft eigenthümliche Vorstellung, und das Vermögen durch die Handlung des Schliessens, oder durch Verknüpfung der *Begriffe* zu Vorstellungen zu gelangen, heisst *Vernunft in engerer Bedeutung*.

Ich sage *in engerer Bedeutung*, um die von mir hier bestimmte Bedeutung von zweyen anderen zu unterscheiden; der *weiteren*, in welcher das Wort *Vernunft* ohne Unterschied auch von dem Verstande gebraucht wird, und *der engsten*, die im folgenden Paragraph bestimmt wird.

§. LXXVIII.

Die Vorstellung, welche durch das Verbinden des *à priori* gedachten entsteht, heisst *Idee* — — und das Vermögen durchs Verbinden des *à priori* gedachten zu Vorstellungen zu gelangen, heisst *Vernunft* — *in engster Bedeutung* des Wortes.

Iede Vorstellung, die durch Verbindung des durch Begriffe vorgestellten entsteht, ist *Idee* in engerer Bedeutung, sie mag aus Begriffen *à posteriori*, oder aus Begriffen *à priori* entstanden seyn.

Da

Da aber die Ideen, die aus diesen verschiedenen Quellen entspringen, in Rücksicht ihres *Stoffes* wesentlich verschieden sind, und es uns hier an einem besonderen Ausdruck für diesen Unterschied fehlt: so wollen wir die Vorstellungen, die durch Vernunft aus Begriffen *à posteriori* (aus Begriffen die sich in den Schematen auf einen empirischen Stoff beziehen) erzeugt sind, vorzugsweise *Ideen in engerer* — die Vorstellungen aber die aus blossen Begriffen *à priori* (den rein-vorgestellten Kategorien) hervorgebracht sind, vorzugsweise *Ideen in engster Bedeutung* nennen.

Und so hätten wir dreyerley Bedeutungen des Wortes *Idee* zu unterscheiden. Die *weitere* (§. XXXVII.) bezeichnet die *Vorstellung überhaupt*, in wieferne sie blosse Vorstellung ist, und nur in Rücksicht auf ihre subjektive Realität, d. h. nur als etwas im vorstellenden Subjekte durch Wirken und Leiden desselben Wirkliches betrachtet wird. Die *engere* begreift diejenigen Vorstellungen, welche aus Verknüpfung von Begriffen entstehen, die zwar ihrer Form nach blosse Produkte des Verstandes sind, aber auf einen Stoff (die Anschauungen) bezogen werden, der das Produkt des Afficiertseyns und der den Formen der Sinnlichkeit gemäfs wirkenden Spontaneität (in ersten Grade) ist. Die Idee in engerer Bedeutung hat also zwar vermöge ihres unmittelbaren Stoffes (der Begriffe) an dem die Vernunft nur dasjenige verbindet, was blosses Produkt des Verstandes ist, nur subjektive Realität, ist aber, durch die Beziehung dieser Begriffe auf Anschauungen, einer mittelbaren objektiven Realität fähig. Die *engste* Bedeutung endlich schränkt das Wort *Idee* auf diejenigen Vorstellungen ein,

die durch Verbindung von Begriffen *a priori*, das heifst von Begriffen, die fich auf ein blos *a priori* vorgeftelltes *Mannigfaltige überhaupt* beziehen, erzeugt werden. In den Begriffen *à priori* ift das vorgeftellte Mannigfaltige überhaupt durch den Verftand verknüpft; in den *Ideen* in engfter Bedeutung aber find die Begriffe *à priori* felbft, in wieferne fie ein durch den Verftand beftimmtes Mannigfaltige find, auf eine Einheit gebracht, die nicht das Werk des Verftandes, fondern eines höheren Grades von Spontaneität (der *Vernunft* ift), und die darum *Vernunfteinheit* heifst.

Diefe Vernunfteinheit macht die Form der *Ideen überhaupt*, d. h. die Form aus, welche den Ideen in engerer und in engfter Bedeutung gemeinfchaftlich, und denfelben durch die Natur der Vernunft *à priori* beftimmt ift.

§. LXXIX.

Die in der urfprünglichen Handlungsweife der Vernunft beftimmte Form der Idee überhaupt befteht in der Einheit des den Formen der Anfchauung widerfprechenden, und *an* den bloffen Formen der Urtheile beftimmten, und folglich von den Bedingungen des empirifchen Stoffes unbedingten Mannigfaltigen, die darum auch die *unbedingte*, oder *abfolute Einheit* heifst.

Der Stoff der Ideen find Begriffe, in wieferne fie bloffe Begriffe, d. h. Produkte des Verftandes find. Als bloffe Produkte des Verftandes find die Begriffe nur durch ihre Formen von einander unterfchie-

terschieden, das heisst, durch die in den mannigfaltigen Formen der Urtheile bestimmte mannigfaltige Handlungsweise des Verstandes. Diese in der Form des Verstandes bestimmte Mannigfaltigkeit ist gerade das Gegentheil von der in den Formen der Sinnlichkeit bestimmten Mannigfaltigkeit. Während diese letztere im *Aussereinander-* und *Nacheinanderseyn*, d. h. in blossen Modifikationen des blossen Mannigfaltigen besteht, besteht die erstere in den verschiedenen Arten des *Verknüpftseyns*, das heisst in blossen Modifikationen der blossen Einheit. Die Mannigfaltigkeit der Formen der Urtheile, und folglich auch der Kategorien ist also eine von den Formen der Sinnlichkeit unabhängige, ja denselben widersprechende, Mannigfaltigkeit; sie kömmt dem zweyten Grade der Spontaneität lediglich durch die Natur der Spontaneität, und nicht durch die Sinnlichkeit zu; sie ist in ihm unabhängig, und folglich unbedingt von einem fremden Vermögen vorhanden. In wieferne also die Begriffe blos durch die Mannigfaltigkeit der Formen der Urtheile von einander unterschieden (ein Vieles) sind, in soferne sind sie ein von den Bedingungen der Sinnlichkeit unbedingtes Mannigfaltige, und in wieferne die Vernunft nur Begriffe als Begriffe verknüpft, in soferne verknüpft sie nur ein unbedingtes Mannigfaltige; und die Einheit die daraus entsteht, ist Einheit des unbedingten Mannigfaltigen, unbedingte, absolute Einheit. Diess wird durch folgende nähere Entwicklung der Handlungsweise der Vernunft bey der Verknüpfung der Begriffe einleuchtender werden.

§. LXXX.

Die Handlung, durch welche die Vernunft Begriffe verknüpft, ist das *mittelbare Urtheil* oder der *Venunftschluss*, dessen allgemeine Form aus der unbedingten Verknüpfung der beyden ersten Formen der Urtheile nach allen vier Momenten, nämlich aus der unbedingten *Allheit*, *Limitation*, *Konkurrenz* und *Nothwendigkeit*, besteht.

Die Handlung der Spontaneität, durch welche die Verknüpfung zweyer durch den Verstand erzeugter Vorstellungen (Begriffe) bestimmt wird, heisst mittelbares Urtheil oder Vernunftschluss. In wieferne diese Verknüpfung als bereits geschehen im Bewusstseyn bestimmt, d. h. vorgestellt wird, heisst der Vernunftschluss *analytisch*, in wieferne sie aber *vor* dem Bewusstseyn durch die Handlung der Spontaneität vorgenommen (aus den Begriffen erzeugt) wird, heisst der Vernunftschluss *synthetisch* (S. P. 438). Beyde haben, in wieferne sie aus einer und eben derselben Verknüpfung bestehen, die synthetisch vorgenommen und analytisch vorgestellt wird, eben dieselbe *Form des Verknüpfens*, die aber, weil sie nur im analytischen Vernunftschlusse vorgestellt wird, sich auch nur von diesem abstrahieren läst.

Im *analytischen* Vernunftschlusse nun wird ein Prädikat (das Prädikat des Schlussatzes) durch ein anderes Prädikat, welches in der Logik der *Mittelbegriff* heisst, mit einem Subjekte (dem Subjekte des Schlussatzes) als verknüpft vorgestellt, und folglich ein Gegenstand durch das Merkmal seines Merkmals gedacht. Es wird von ihm *mittelbar* geur-

geurtheilt. Das Verknüpftseyn des Prädikates und Subjektes mit dem Mittelbegriffe wird durch zwey Urtheile, welche die *Prämissen* heissen, ausgedrückt, während der Schlufssatz das in den Vordersätzen in ihrer Verknüpfung mit dem Mittelbegriffe vorgestellte Subjekt und Prädikat, in ihrer Verknüpfung untereinander selbst darstellt. Wir wollen sehen, wie diese analytisch ausgedrückte Verknüpfung synthetisch bestimmt sey.

Iedes Urtheil ist in der Natur des Verstandes nach den vier Momenten bestimmt, oder welches eben so viel heifst, jedes Urtheil mufs Quantität, Qualität, Relation und Modalität haben, folglich auch das mittelbare Urtheil, oder der Vernunftschlufs. Der Vernunftschlufs besteht aber aus der Verknüpfung zweyer Begriffe, das heifst zweyer durch zweyerley Handlungsweisen bestimmter Produkte des Verstandes, die nach allen vier Momenten bestimmt seyn müssen. Der Vernunftschlufs kann also die zwey Begriffe nur durch eine Handlungsweise verknüpfen, in welcher die Handlungsweisen, durch welche die beyden Begriffe bestimmt werden, verknüpft sind. Wirklich besteht in jedem Vernunftschlusse der Obersatz aus einem *allgemeinen* Satze, zu dem sich der Untersatz wie ein *partikulärer*, der Schlufssatz aber wie ein *einzelner* Satz verhält, und es ist insoferne schon sichtbar genug, *dafs die Form des mittelbaren Urtheiles aus den beyden verknüpften ersteren Formen des unmittelbaren besteht.*

Indem ich aber, um dieses vollends zu beweisen, tiefer als es wohl bisher geschehen seyn dürfte in die Natur des Vernunftschlusses einzudrin-

gen genöthiget bin, glaube ich die Leser die im abstrakten Denken weniger geübt sind, erinnern zu müssen, dass *sie* die nächsten *vier numerirten Absätze* ohne etwas zu verlieren überschlagen können. Die übrigen aber ersuche ich das folgende Schema des *ordentlichen Vernunftschlusses*, und die in der Theorie des Verstandes aufgestellte Deduktion der Formen der Urtheile genau vor Augen zu haben, ohne welche folgende Absätze schlechterdings unverständlich seyn müssten.

M . P.
S . M.
S . P.

Die hier bezeichnete allgemeine Form des Vernunftschlusses oder des mittelbaren Urtheils ist nach allen vier Momenten des Urtheils folgendermassen bestimmt.

Erstens ist das Subjekt des mittelbaren Urtheils nicht unmittelbar, sondern vermittelst des im Obersatz wie Vielheit und Einheit zugleich (allgemein) bestimmten Mittelbegriffes, in Rücksicht auf sein Prädikat im Untersatze (wo es nicht mit diesem Prädikate, sondern mit dem Mittelbegriff verknüpft wird) als *Vielheit*; im Schlussatze aber, wo es unmittelbar mit seinem Prädikate verknüpft wird, als *Einheit* bestimmt. Die Form des mittelbaren Urtheiles ist also durch den als logisches Subjekt *) im Vordersatze als Vielheit und Einheit zugleich bestimm-

*) *Als logisches Subjekt*, das heisst hier als ein solches Subjekt, das selbst wieder (im Untersatze) blosses *Prädikat* eines anderen Subjektes ist.

bestimmten Mittelbegriff bestimmt, und ist daher *allgemein.*

Zweytens ist das Prädikat des mittelbaren Urtheiles nicht unmittelbar, sondern vermittelst des Mittelbegriffes, mit dem es im Obersatze unmittelbar verknüpft ist, als ein Prädikat bestimmt, das sich zu seinem Subjekte, im Schlusssatze, wo es mit demselben zusammengenommen wird, wie *Einheit;* im Untersatze, wo nur das Subjekt und der Mittelbegriff verbunden, und das Prädikat folglich aus dem Mittelbegriff ausgeschlossen ist, wie *Vielheit* verhält, während es im Obersatze durch seine Verknüpfung mit dem als logisches Subjekt bestimmten Mittelbegriff als *Einheit* und *Vielheit zugleich* bestimmt ist. Denn, in wieferne der Mittelbegriff daselbst Subjekt ist, ist das Prädikat mit ihm zusammengenommen; in wieferne der Mittelbegriff aber nur ein solches Subjekt ist, das selbst wieder als Prädikat im Subjekte des Schlussatzes gedacht werden muss, in soferne wird das Prädikat eben dadurch, dass es mit dem Mittelbegriffe verknüpft wird, von der unmittelbaren Einheit des eigentlichen Subjektes ausgeschlossen. Die Form des mittelbaren Urtheiles ist also durch ein Prädikat bestimmt, das sich zu seinem Subjekte wie Vieles und Eines verhält, und dadurch, dass es durch den Mittelbegriff mit ihm verknüpft wird nur mittelbar im Subjekte gesetzt, folglich durch den mit dem Subjekte verbundenen Mittelbegriff zugleich vom Subjekte ausgeschlossen und in demselben gesetzt wird. Die Form des unmittelbaren Urtheiles ist durch *Limitation* bestimmt *).

Drit-

*) Die im blossen reinen Verstande bestimmte Form der Limitation besteht in blossen *Ausschliessen durch ein*

Drittens ist das Verhältniſs des *zuſammengefaſsten* Subjektes und Prädikates im mittelbaren Urtheil zur objektiven Einheit nicht unmittelbar, ſondern vermittelſt des Mittelbegriffes wie Einheit und Vielheit zugleich beſtimmt. Im Schluſsſatze machen Subjekt und Prädikat ein Einziges Objekt aus, deſſen Merkmal das Prädikat iſt; im Unterſatze wo der Mittelbegriff als Merkmal des Subjektes vorkömmt, *zwey* Objekte, wovon das eine, nämlich das durch den Mittelbegriff beſtimmte Subjekt, den Grund des andern, nämlich des durch das Prädikat beſtimmten Subjektes enthält; indem in der Verknüpfung des Mittelbegriffes mit dem Subjekte, die im Unterſatze vorgeht, der Grund liegt, durch den die Verknüpfung des Prädikates im Schluſsſatze mit dem Subjekte beſtimmt wird. Im Vorderſatze iſt der Mittelbegriff zugleich als Subjekt und als Grund des Prädikates beſtimmt; als Subjekt in wieferne mit ihm das Prädikat als ſein Merkmal verbunden: und als Grund in wieferne das Prädikat dadurch, daſs es Merkmal des Mittelbegriffes iſt, zugleich als Merkmal des Subjektes beſtimmt iſt. Die Form des mittelbaren Urtheiles beſteht alſo darin, daſs zwey Vorſtellungen durch eine dritte zugleich ausgeſchloſſen und verbunden werden,

ein *Setzen*, welches nur dann zur *Verneinung* im ſtrengſten Sinne wird; wenn das Mannigfaltige, das durch das Setzen ausgeſchloſſen wird, durchs *Gegebenſeyn* beſtimmt iſt, (S. P. 494. b.) d. h. wo eigentlicher *Widerſtreit* ſtatt findet. Iſt aber das Mannigfaltige, das durch Setzen ausgeſchloſſen wird, nur durch die *Form des Denkens* beſtimmt, ſo wird durch das Setzen des Ausſchlieſſenden ein Mannigfaltiges geſetzt, das bey aller ſeiner Mannigfaltigkeit *übereinſtimmend* iſt.

werden, und ist in soferne durch die Form der Disjunktion oder der Concurrenz bestimmt.

Viertens Ist das Verhältniss des Zusammenfassens des Subjektes und Prädikates zum Bewusstseyn nicht unmittelbar, sondern vermittelst des Mittelbegriffes zugleich wie Einheit und Vielheit bestimmt. Wie *Einheit* im Schlussatze, wo das Prädikat mit dem Subjekte *wirklich* verknüpft wird. Wie Vielheit im Untersatze, wo der Mittelbegriff allein mit dem Subjekt wirklich verknüpft, aber eben dadurch die Verknüpfung des im Obersatze mit dem Mittelbegriff verknüpften Prädikates in Rücksicht auf das Subjekt als *möglich* gedacht wird. Im Obersatze ist diese Verknüpfung als möglich und wirklich zugleich, und folglich als *nothwendig* bestimmt, und die Form des mittelbaren Urtheils ist *Nothwendigkeit*.

Wir haben zwar in der Tafel der *Formen der Urtheile* bereits Formen angetroffen, die aus der Verknüpfung der beyden ersteren Formen der Urtheile aus jedem der vier Momente bestehen; aber die durch diese Verknüpfung bestimmte Form gehört blos zu den Formen der *unmittelbaren* Urtheile, und ist in dem blossen Vermögen des unmittelbaren Urtheilens, oder dem blossen Verstande bestimmt. Die aus ihnen entstehenden Kategorien der Allheit, der Limitation, der Konkurrenz und der Nothwendigkeit sind blosse Merkmale der objektiven (nicht der unbedingten) Einheit, lassen sich folglich durch dieselbe auf *Anschauungen* beziehen, und machen alsdann in dieser Beziehung die Prädikate der *bedingten*, auf die Form der Anschauung beschränkten, Allheit, Limitation, Konkurrenz und Noth-

Nothwendigkeit aus, wobey die *Allheit*, die in der Zeit bestimmte Einheit des Vielen oder die *Zahl;* die *Limitation* die in der Zeit bestimmte Realität oder der *Grad*; die *Konkurrenz* die in *der Zeit* und im *Raume* bestimmte Verknüpfung mehrerer Objekte, oder das *bestimmte Zugleichseyn*; die *Nothwendigkeit* endlich, die von der in der Zeit bestimmten Wirklichkeit unzertrennliche Möglichkeit in der Zeit ist.

So wie die *Allheit*, die *Limitation*, die *Konkurrenz* und die *Nothwendigkeit komparativ* und *bedingt* werden, in wieferne sie durch den Verstand in *engster Bedeutung* bestimmt sind, und folglich in ihrer Beziehung auf die Form der Sinnlichkeit vorgestellt werden müssen: so werden sie *absolut* und *unbedingt*, in wieferne sie durch Vernunft bestimmt sind, und folglich als etwas der Form der Sinnlichkeit *widersprechendes* vorgestellt werden müssen. Sie sind aber durch Vernunft bestimmt, das heisst, die Verknüpfungen der Formen der Urtheile haben ihren Grund in der Vernunft, in wieferne sie in der Form der mittelbaren Urtheile oder des Vernunftschlusses bestimmt sind, wo die Verknüpfung der Urtheilformen an dem Mittelbegriffe, einem logischen Subjekt, einem blossen Begriffe, einem durch den blossen Verstand gedachten Mannigfaltigen, durch einen höheren Grad der Spontaneität vorgenommen wird; während eben diese Verknüpfung, wenn sie in einem unmittelbaren Urtheile, und folglich durch den Verstand in engster Bedeutung vorkommt (in wieferne z. B. Allheit von der Anschauung der Zahl prädiciert, und als unmittelbares Merkmal der Zahl gedacht wird) an keinem durch den blossen Verstand

ſtand gedachten, ſondern an einem durch die Form der Sinnlichkeit beſtimmten Mannigfaltigen vorgenommen wird, und folglich eine Handlung nur desjenigen Grades der Spontaneität ſeyn kann, der Anſchauungen bearbeitet (das iſt des Verſtandes) nicht desjenigen, deſſen Stoff Begriffe ſind, der Vernunft.

Die in der Tafel der Kategorien aufgeſtellten, und in der Natur des Verſtandes in *engerer* Bedeutung *à priori* beſtimmten Kategorien der *Allheit, Limitation, Konkurrenz* und *Nothwendigkeit* ſind alſo ganz entgegengeſetzter Beſtimmungen fähig; je nachdem ſie auf die Form der *Sinnlichkeit* oder auf die Form der *Vernunft* bezogen werden. In wieferne ſie als blöſſe *Formen der Urtheile* dem Verſtand in *engerer* Bedeutung angehören, ſind ſie weder bedingt und unbedingt. In wieferne ſie in den *Schematen* durch die *Zeit* beſtimmt ſind, gehören ſie dem Verſtande in engſter Bedeutung an und ſind *bedingt*. In wieferne ſie endlich in der Form des mittelbaren Urtheils, oder des Vernunftſchluſſes beſtimmt ſind, gehören ſie der Vernunft an, und ſind *unbedingt.*

§. LXXXI.

Die Vorſtellung der in der Form des Vernunftſchluſſes *à priori* beſtimmten unbedingten Einheit iſt *Idee in engſter Bedeutung*, und zwar die höchſte und allgemeinſte Idee; und die in der Natur der Vernunft beſtimmten Merkmale des Gegenſtandes dieſer Idee oder der rein - vorgeſtellten unbedingten Einheit ſind *Totalität, Gränzenloſigkeit*, das *Allbefaſſende*, und *abſolute Nothwendigkeit.*

Idee

Idee im *ſtrengſten* Sinne iſt die Vorſtellung, welche aus der Verknüpfung von Begriffen *à priori* entſteht (§. LXXVIII). Die Vorſtellung der unbedingten Einheit entſteht aber aus der Verknüpfung der rein - vorgeſtellten beyden erſten Kategorien nach allen vier Momenten; alſo iſt ſie *Idee* im *ſtrengſten Sinne.* Indem aber der Gegenſtand dieſer Vorſtellung nichts als die rein - vorgeſtellte Form der allgemeinſten Handlungsweiſe der Vernunft und der Form iſt, welche alle Gegenſtände in wieferne ſie durch reine Vernunft vorgeſtellt werden, annehmen müſſen, in ſoferne kann es keine höhere und allgemeinere Idee geben, als die der unbedingten Einheit.

Ich habe hier die Idee der *unbedingten Einheit* aufgeſtellt, wie ſie urſprünglich in der Natur der Vernunft, und folglich nach allen vier Momenten des reinen Verſtandes, der der reinen Vernunft ihren Stoff vorhält, beſtimmt iſt. Es iſt zu beſorgen, daſs dieſe komplicierte und durchgängig beſtimmte Vorſtellung bey manchem Leſer durch eine einfachere und weniger beſtimmte Vorſtellung von unbedingter Einheit unvermerkt verdrängt werde, wo man ſich z. B. nichts als die Einheit des nicht durch Sinnlichkeit beſtimmten Mannigfaltigen überhaupt bey dieſem Ausdruck zu denken verſucht wird, aber dann auch wirklich nicht die *unbedingte Einheit* gedacht hat, die keineswegs die Einheit des nicht ſinnlich vorgeſtellten Mannigfaltigen überhaupt iſt (welches der Begriff *à priori* der durch den Verſtand in engerer Bedeutung beſtimmten *objektiven Einheit* wäre) ſondern die Einheit des durch den bloſſen Verſtand an den Formen der Begriffe beſtimmten, und nur durch Vernunft vorſtellbaren Mannigfaltigen iſt.

Die

Die Vorstellung der blossen unbedingten Einheit ist allzeit unrichtig und unbestimmt, wenn sie nicht die in der Natur des Vernunftschlusses bestimmte allgemeine Form der Ideen zum Gegenstande hat. In dieser Eigenschaft aber muss sie durch die Verknüpfung der beyden ersten Kategorien nach allen vier Momenten gedacht werden, und zwar durch diejenige Verknüpfung, die auf keine Anschauung, sondern auf blosse Begriffe anwendbar ist, d. h. durch *unbedingte Verknüpfung*. Ihre wesentlichen Merkmale sind daher unbedingte Allheit oder *Totalität*, unbedingte Limitation oder Ausschliessung der einschränkenden Bedingung, *Gränzenlosigkeit*, unbedingte Konkurrenz oder das *) *Allesbefassende*, und unbedingte *Nothwendigkeit*.

Als Gegenstand einer Vorstellung *à priori* ist die unbedingte Einheit ein nothwendiger Gegenstand für alle vernünftigen Wesen, der in eben dem Verhältniss als sich die Vernunft mehr entwickelt, bestimmter gedacht werden muss, und ein allgemeines Merkmal aller Gegenstände ist, die durch Vernunft vorgestellt werden.

Die unbedingte Einheit muss von jedem, der seine Vernunft gebraucht, nicht nur nothwendig gedacht, sondern auch als etwas an sich *nothwendiges*, alle *Gränzen ausschliessendes*, *Allesbefassendes* und *Totales (Vollendetes)* gedacht werden. Sie hat sich auch wohl allen Philosophierenden unter diesen

*) Unter *Gränzenlosigkeit* und dem *Allbefassenden*, muss hier weder Raum noch Zeit gedacht, noch die Anschauung derselben diesen beyden Ideen untergelegt werden.

diesen Merkmalen aufgedrungen. Aber die Einen haben an ihr die *Gottheit*, die andern die *Natur* oder das *Universum* zu erkennen geglaubt, bis sie der *Philosoph von Königsberg* der Erste in der Natur des Vernunftschlusses entdeckt hat.

Da der unbedingten Einheit die Form der Anschauung widerspricht, so kann sie kein Merkmal erkennbarer Gegenstände seyn *). Da sie aber zugleich ein wesentliches Merkmal aller durch Vernunft denkbarer Gegenstände ist, so ist es offenbar, dass die Gegenstände, in so ferne sie durch Vernunft denkbar sind, durchaus nicht erkennbar seyn, und dass durch blosse Vernunft nichts erkannt werden könne. Die Totalität, die Gränzenlosigkeit, das Allbefassende, und die unbedingte Nothwendigkeit sind blosse Merkmale der durch Vernunft erzeugten, und in der Natur derselben, bestimmten Einheit der Begriffe. Sie sind also eben darum Merkmale, die der Anschauung widersprechen, und folglich keinem Gegenstande, in wieferne er anschaulich ist, und daher auch keinem erkennbaren Dinge, in wieferne dasselbe erkennbar ist, beygelegt werden können. Die unbedingte Einheit und ihre eigenthümlichen Merkmale sind also auch weder Gegenstand der *Erfahrung*, noch unmittelbare Merkmale der Gegenstände der Erfahrung, deren Inhalt aus lauter Subjekten und Prädikaten unter der Form der Anschauung bestehen muss, und welcher insoferne alles Unbedingte widerspricht. Dafür aber ist die unbedingte Einheit ein *mittelbares* Merkmal der erkennbaren Gegenstände, der Erschei-

*) Nicht inwieferne sie erkennbar, aber wohl inwieferne sie *denkbar* sind.

Erſcheinungen und der Erfahrung; ein Merkmal nämlich, das ſich auf dieſelben vermittelſt der in ihnen vorkommenden und zur Form derſelben gehörigen Begriffe bezieht, welche durch Vernunft verknüpft eine Einheit erhalten, die ihnen der die Anſchauungen verknüpfende Verſtand nicht geben kann, *Vernunfteinheit.* Die Vernunft verbindet an den erkennbaren Gegenſtänden das, was an ihnen bloſſes Produkt des Verſtandes iſt, und erzeugt dadurch nicht Einheit des Erkennbaren (in wieferne es erkennbar, denkbar und anſchaulich zugleich iſt) objektive Einheit, ſondern Einheit des Erkennbaren, in wieferne daſſelbe *blos denkbar* iſt, unbedingte Einheit; einen Zuſammenhang durch verknüpfte Begriffe, der alle Erfahrung überſteigt, dem aber alle Erfahrung, in wieferne Begriffe in ihr vorkommen, welche der Form der Vernunft unterliegen, vollkommen angemeſſen ſeyn muſs. Die *objektive* Einheit, welche durch den Verſtand beſtimmt wird, bezieht ſich unmittelbar auf Anſchauungen, die durch ſie das weſentliche Merkmal beſtimmter Objekte erhalten; ſie macht in ihrer Verknüpfung mit der Anſchauung den erkennbaren Gegenſtand aus, und iſt in ſoferne ein mit der Anſchauung gleich weſentlicher *konſtitutiver* Beſtandtheil der Erfahrung. Die *unbedingte* Einheit hingegen, welche durch Vernunft beſtimmt wird, bezieht ſich unmittelbar auf *bloſſe Begriffe*, die durch ſie einer höheren Einheit untergeordnet werden, einer Einheit, die aus dem Zuſammenhange nicht desjenigen, was an dem Erſcheinungen anſchaulich, ſondern nur desjenigen, was an ihnen durch den Verſtand gedacht wird, beſteht, und welche folglich kein konſtitutiver Beſtandtheil der Erfahrung, ſondern ein *bloſſes Geſetz* iſt, nach

welchem die gedachten Gegenstände der Erfahrung in einem Ganzen der Erkenntniss, im wissenschaftlichen Zusammenhang, systematisch geordnet werden müssen. Und diess ist es, was der Verfasser der Kritik der Vernunft durch die sehr passenden Ausdrücke: „die Vernunft hat bey der Erfahrung keinen *konstitutiven*, sondern blos einen *regulativen* Gebrauch" bezeichnen wollte.

Die unbedingte Einheit bezieht sich mittelbar, nämlich vermittelst der Kategorien auf die Form der Anschauung; oder welches eben so viel heisst: sie bezieht sich auf die Schemate durch die an demselben bestimmte Form des Verstandes; und dadurch werden die erkennbaren Gegenstände, die Erscheinungen, *mittelbar*, der Form der Vernunft unterworfen. Die unbedingte Einheit wird alsdann mittelbar auf Anschauungen eingeschränkt; die vier Merkmale der unbedingten Einheit werden vermittelst der vier Momente der Kategorien, vier *denkbare* Merkmale des Anschaulichen; und die Urtheile, welche die Beziehungen dieser durch Vernunft bestimmter *mittelbarer* Merkmale der Erscheinungen, oder welches eben so viel heisst, die Beziehung der Erscheinungen vermittelst der Schemate auf die unbedingte Einheit ausdrücken, sind folgende *Vernunftgesetze der systematischen Einheit der Erfahrung:*

1) *Alle extensive Grösse der Erscheinungen muss als unbedingt gedacht werden.* Die Totalität der unbedingten Einheit ist hier durch den Begriff der Quantität auf die Form der Anschauung eingeschränkt; und die Form der Anschauung durch den als unbedingt (durch Vernunft) gedachten Begriff

griff der Quantität zur Totalität erweitert. Die extenſive Gröſſe durch *Verſtand* gedacht, wird als in der Zeit beſtimmte, bedingte und begränzte Gröſſe, als *Zahl*, vorgeſtellt; durch *Vernunft* gedacht, wird ſie als unbeſtimmte aber ins Unendliche beſtimmbare Gröſſe in der Zeit, als Zahlloſigkeit, als Gröſſe vorgeſtellt, die durch Vielheit in der Zeit allein beſtimmt iſt, keine Gränze der Vielheit hat, ins Unendliche Gröſſe iſt. Die Vernunft ſchlieſst in ſoferne alle abſolute, d. i. nicht durch den Verſtand in der Zeit beſtimmte Gränze der Extenſion aus der möglichen Erfahrung aus. In der Sinnenwelt läſst ſich nichts unausgedehntes, und in der Ausdehnung ſelbſt keine Lücke denken: *In mundo non datur hiatus.*

2) *Alle intenſive Gröſſe der Erſcheinungen muſs als unbedingt gedacht werden.* Die Gränzenloſigkeit der unbedingten Einheit wird hier durch den Begriff der Realität auf die Form der Anſchauung eingeſchränkt, und die Form der Anſchauung durch den als unbedingt gedachten Begriff der Qualität, zur Gränzenloſigkeit erweitert. Die intenſive Gröſſe durch Verſtand gedacht, wird als in der Zeit beſtimmte (bedingte) Gröſſe der Qualität, als Grad, vorgeſtellt; durch Vernunft gedacht wird ſie als unbeſtimmte, aber ins Unendliche beſtimmbare Gröſſe der Qualität in der Zeit, als Kontinuität in den Graden des Realen vorgeſtellt. Die Vernunft ſchlieſst in ſoferne alle abſolute, d. i. nicht durch Verſtand in der Zeit beſtimmte Gränze der *Intenſion* aus der möglichen Erfahrung aus. In der Sinnenwelt läſst ſich nichts Gradloſes, weder abſolute Realität, noch abſolute Negation, und unter den verſchiedenen Graden

selbst kein Sprung denken: *In mundo non datur saltus.*

3) *Alle Verknüpfung der Erscheinungen muss als unbedingt gedacht werden.* Das Allbefassende, Allesverknüpfende der unbedingten Einheit wird hier durch den Begriff der Relation auf die Form der Anschauung eingeschränkt; und die Form der Anschauung durch den als unbedingt (durch Vernunft) gedachten Begriff der Relation zum Allbefassenden erweitert. Die Relation in der Zeit durch Verstand gedacht, wird als in der Zeit bestimmte, bedingte und begränzte Dauer, Folge und Zugleichseyn vorgestellt; durch Vernunft gedacht wird sie als in der Zeit unbestimmte aber ins Unendliche bestimmbare Dauer Folge und Zugleichseyn, als gränzenloser Zusammenhang in der Zeit vorgestellt. Die Vernunft schliesst in soferne alle Absolute, d. i. nicht durch den Verstand bestimmte Gränze der Verknüpfung aus der möglichen Erfahrung aus. In der Sinnenwelt sind alle Erscheinungen mit Erscheinungen verknüpft; und es lässt sich in der Sinnenwelt nichts *Isolirtes*, und folglich auch nichts *absolut* Anfangendes denken: *In mundo non datur Casus purus.*

4) *Alle Nothwendigkeit der Erscheinungen* (das Seyn der Erscheinungen zu aller Zeit) *muss als unbedingt gedacht werden.* Die absolute Nothwendigkeit der unbedingten Einheit wird hier durch den Begriff der Modalität auf die Form der Anschauung eingeschränkt, und die Form der Anschauung wird durch den als unbedingt (durch Vernunft) gedachten Begriff der Nothwendigkeit, zum unbedingten Seyn in aller Zeit ausgedehnt. Die Modalität in der Zeit durch Verstand gedacht,

wird

wird in der Verknüpfung ihrer beyden erſten Formen in der Kategorie der Nothwendigkeit, als eine in der Zeit beſtimmte, bedingte, begränzte Nothwendigkeit, als ein bedingtes Seyn in aller Zeit vorgeſtellt. Durch Vernunft gedacht, wird ſie als unbeſtimmtes, aber ins Unendliche beſtimmbares, ins Gränzenloſe von ſeinen Beſtimmungen abhängiges, Seyn in aller Zeit vorgeſtellt. Die Vernunft ſchlieſst in ſoferne alle abſolute nicht durch den Verſtand beſtimmte Gränze der bedingten Nothwendigkeit aus der möglichen Erfahrung aus. In der Sinnenwelt läſst ſich nichts abſolut nothwendiges denken, ſondern die Nothwendigkeit jeder in aller möglichen Zeit vorkommenden Erſcheinung muſs als bedingt, und folglich das Bedingtſeyn von allen ins Gränzenloſe fortgehend, als *unbedingt*, gedacht werden. In der Sinnenwelt iſt alſo jede mögliche Begebenheit durch andere vorwärts, ſeitwärts und rückwärts nach den Geſetzen der Erfahrung beſtimmt. *In mundo non datur fatum.*

Dieſe vier Geſetze der Vernunfteinheit beſtehen eigentlich aus eben ſo vielen Geſetzen der Verſtandeseinheit, die durch Vernunft vorgeſtellt, und folglich zum Unbedingten erweitert ſind; aus Geſetzen, die durch den Verſtand gedacht, und folglich unmittelbar auf die Form der Anſchauung bezogen, *konſtitutive* Geſetze der Erfahrung (der Form nach) — durch Vernunft hingegen gedacht und folglich nur mittelbar vermittelſt der Begriffe auf die Form der Anſchauung bezogen, blos *regulative* Geſetze der Erfahrung ſind; in der erſten Rückſicht die *objektive* Einheit des in der Erfahrung zugleich denkbar und anſchaulichen, des *er-*

 kenn-

kennbaren Mannigfaltigen; in der zweyten aber die *unbedingte* Einheit des in der Erfahrung blos denkbaren Mannigfaltigen bestimmen. Als Verstandesgesetze drücken sie die nach den vier Momenten des unmittelbaren Urtheilsvermögens bestimmte, durch Sinnlichkeit bedingte Einheit, die Verstandeseinheit der Erscheinungen; als Vernunftgesetze, die nach den vier Momenten des mittelbaren Urtheilsvermögens bestimmte, durch Vernunft unbedingte Einheit, die Vernunfteinheit, der Erscheinungen aus.

So wie die *konstitutiven* Gesetze der Erfahrung unter dem oberlten Gesetze begriffen sind: „Ieder in der Erfahrung erkennbare Gegenstand steht in wieferne er erkennbar ist, unter der objektiven Einheit des durch Anschaung vorgestellten Mannigfaltigen“: so sind die *regulativen* Gesetze der Erfahrung unter dem oberlten Gesetze begriffen: „Ieder in der Erfahrung erkennbare Gegenstand steht in wieferne er in einem systematischen Zusammenhang *denkbar* ist unter der unbedingten Einheit des durch Begriffe vorgestellten Mannigfaltigen“; oder welches eben so viel heisst, im *Ganzen* der Erfahrung in der systematischen Einheit der Sinnenwelt, läst sich nichts *denken*, das nicht dem Gesetze der unbedingten Einheit gemäss wäre, d. h. sich nicht nach diesem Gesetze durch Vernunft verknüpfen liesse.“ Aus diesem obersten Gesetze, welches die Vernunft der Erfahrung vorschreibt und welches das Gesetz der systematischen Einheit aller empirischen Erkenntniss ist, folgen unmittelbar die drey grossen Principien, durch welche die Vernunft den Verstand bey der Natur-

forschung

forschung leitet, und durch welche sie seine Ausbeute im wissenschaftlichen Zusammenhange ordnet.

1) Das Princip der *Homogeneität*, oder das Gesetz der *Gattungen: Das durch den blossen Verstand bestimmte Viele hat unbedingte Einheit.* Das durch den blossen Verstand bestimmte Viele besteht aus der Vielheit der Subjekte *Eines* Prädikates, dem *gleichartigen* Vielen; die Vernunft erzeugt aus dieser Vielheit Einheit des gleichartigen Vielen, *Gattung*. 2) Das Princip der *Specifikation*, oder das Gesetz der *Arten: die durch den Verstand bestimmte Einheit hat unbedingte Mannigfaltigkeit.* Die durch den blossen Verstand bestimmte Einheit besteht in der Einheit des Subjektes, in wieferne sie durch blosse Einheit des Prädikates bestimmt wird. Ist dieses Prädikat eine Anschauung, so ist die Einheit *individuell*; ist es aber ein blosser Begriff, so ist die Einheit eine *Art*, d. i. Einheit die sich nicht unmittelbar, sondern durch ein mehreren gemeinschaftliches Merkmal auf ein Individuum beziehen kann, und folglich nur durch Vernunft vorgestellt werden kann. 3) Das Gesetz der *Kontinuität der logischen Formen*, das aus der Verknüpfung der Gesetze der Homogeneität und der Specifikation besteht; und einen *stätigen* (ununterbrochenen) Uebergang von einer jeden Art zur andern, sowohl im Aufsteigen zu höheren Gattungen, als auch im Herabsteigen zu niedrigeren Arten, und durch beydes den *durchgängigen systematischen Zusammenhang* nothwendig macht. Alle diese drey *Principien* sind in der Natur des Vorstellungsvermögens, in wieferne dasselbe Vernunft hat, *a priori* bestimmt, als unbedingte Einheit des Mannigfaltigen,

als unbedingte Mannigfaltigkeit, und als unbedingte Einheit und Mannigfaltigkeit zugleich *).

§. LXXXII.

Die *allgemeine* Form der Vernunftschlüsse begreift *drey besondere* ebenfalls in der Natur der reinen Vernunft bestimmte Formen, nämlich die Form des *kategorischen, hypothetischen* und *disjunktiven* Vernunftschlusses unter sich, durch welche die allgemeine Form der Ideen überhaupt, oder die unbedingte Einheit, in drey besondern Formen besonderer Ideen näher bestimmt wird, welche, rein vorgestellt, die Gegenstände von dreyen Ideen in engster Bedeutung ausmachen, nämlich von der Idee des *absoluten Subjektes*, der *absoluten Ursache*, und der *absoluten Gemeinschaft*.

Gleichwie die allgemeine Form des Urtheils, oder des Zusammenfassens des vorgestellten Mannigfaltigen in objektive Einheit besondere in der Natur des reinen Verstandes bestimmte Formen der

*) Das Gesetz der Kontinuität gilt von den Anschauungen vermittelst der Begriffe; und ist dann eine andere Formel für das allgemeine Gesetz der *Vernunfteinheit* der Erscheinungen; dem zufolge 1) Kontinuität der *Extension*, 2) der *Grade*, 3) der *Kaussalverknüpfung*, 4) der bedingten Nothwendigkeit, oder der *Zufälligkeit*, als unbedingt (gränzenlos) nicht *erkannt* werden kann, sondern *gedacht* werden muss, zum Behufe der systematischen Einheit, welche (durch Vernunft) unbedingtes (durch den Verstand in engster Bedeutung) Bedingtseyn von dem Inbegriffe des Erkennbaren fordert.

der Urtheile unter sich begreift, so begreift auch die allgemeine Form des Vernunftschlusses, oder des unmittelbaren Urtheils, besondere in der Natur der reinen Vernunft bestimmte Formen der Vernunftschlüsse unter sich; und gleich wie durch die allgemeine Form der Vernunftschlüsse die Vorstellung der unbedingten Einheit überhaupt als die oberste Idee der reinen Vernunft bestimmt ist: so sind durch die besonderen Formen der Vernunftschlüsse die Vorstellungen von den in der Natur der Vernunft bestimmten Arten der unbedingten Einheit, als besondere Ideen in engster Bedeutung bestimmt, wie aus folgender Erörterung erhellt.

Es ist zwar schon die allgemeine Form des Vernunftschlusses überhaupt nach allen vier Momenten des mittelbaren Urtheils, und folglich auch nach dem Momente der *Relation* bestimmt. (In jedem Vernunftschlusse überhaupt muss sich der Mittelbegriff zum Prädikate des Schlussatzes *zugleich* wie *Subjekt* und wie *Grund* verhalten.) Allein da es im Momente der Relation dreyerley verschiedene bestimmte Arten giebt, wie Prädikate und Subjekte mit einander in einer objektiven Einheit verknüpft seyn können; nämlich nach der kategorischen, hypothetischen und disjunktiven Form: so läst sich auch im Obersatze des Vernunftschlusses das Prädikat des Schlussatzes mit dem daselbst als *Subjekt des Urtheils* bestimmten Mittelbegriff auf dreyerley Art verbinden. Der Mittelbegriff kann sich nämlich zum Prädikate wie Subjekt im strengsten Sinne, d. i. wie *Gegenstand* zu seinem *Merkmale*, oder wie *Grund* zur *Folge*, oder wie ein *Glied* zu dem *andern*, womit es ein gemeinschaftliches Ganze ausmacht, verhalten; und der

der Vernunftschluss ist im ersten Falle *kategorisch*; im zweyten *hypothetisch*, im dritten *disjunktiv*. Die Gattung Vernunftschluss begreift also drey Arten unter sich, die, in wieferne sie in dem Vermögen des unmittelbaren Urtheils, im Vermögen durch verknüpfte Urtheilsformen blosse Begriffe zu verbinden, gegründet sind, eben so viel Formen besonderer unmittelbarer Urtheile oder Schlüsse, eben so viele besondere Handlungsweisen der reinen Vernunft ausmachen. Die allgemeine Handlungsweise der Vernunft besteht im Zusammenfassen eines Subjektes und Prädikates in unbedingte Einheit; die besondern Handlungsweisen derselben bestehn im Zusammenfassen in unbedingte Einheit, wobey das Subjekt entweder als Gegenstand und das Prädikat als Merkmal, oder das Subjekt als Grund, und das Prädikat als Folge, oder das Subjekt als das eine Glied eines gemeinschaftlichen Ganzen und das Prädikat als das andere bestimmt ist; und so wie die Vorstellung der durch die allgemeinste Handlungsweise der Vernunft bestimmten Einheit die Idee der unbedingten Einheit überhaupt ist: so sind die Vorstellungen der durch diese drey Handlungsweisen der Vernunft bestimmten Einheiten, die Ideen der unbedingten Einheit des Subjektes, des Grundes, und der Gemeinschaft, oder welches eben so viel heisst, des *absoluten Subjektes*, des *absoluten Grundes*, und der *absoluten Gemeinschaft*.

Die in der Natur des Verstandes in engerer Bedeutung bestimmten Kategorien, der *Substanz*, der *Ursache*, und der *Gemeinschaft*, sind in wieferne sie im blossen Verstande in *engerer* Bedeutung ihren Grund haben, blosse Formen Gegenstände über-

überhaupt zu denken, blosse Merkmale der Einheit des Vorgestellten, und in dieser Rücksicht sowohl auf das durch *Sinnlichkeit*, als das durch *Vernunft vorgestellte* gleich anwendbar. Durch ihre in der Natur des Gemüthes *a priori* bestimmte Beziehung auf die Form der sinnlichen Anschauung gehen sie ins *Gebieth des Verstandes in engster Bedeutung* über, ins Gebieth des empirischen Erkenntnißsvermögens im strengsten Sinne; wo sie in ihrer unzertrennlichen Verbindung mit Raum und Zeit die *Formen der Erkennbarkeit* ausmachen; und Formen, Merkmale, der Einheit des Anschaulichen sind. Durch ihre ebenfalls in der Natur des Gemüthes *a priori* bestimmte Beziehung auf die Form der Vernunft, das unbedingte Zusammenfassen, und die durch dasselbe erzeugte unbedingte Einheit, gehen sie ins *Gebieth der Vernunft* über; wo sie in unzertrennlicher Verbindung mit der unbedingten Einheit (der Einheit jener Merkmale die im blossen Verstand ihren Stoff, in der Vernunft aber ihre Form haben) die Form des *vollständigen Zusammenhanges* unter den empirischen Erkenntnissen ausmachen, und Merkmale derjenigen Einheit sind, in welche nicht das Anschauliche durch Verstand, sondern das durch den Verstand in den Anschaulichen hervorgebrachte, das *Gedachte* zusammengefaßt wird, Formen und Merkmale der *Vernunfteinheit.*

Die empirische Erkenntniß, die durch Vernunfteinheit vollständigen Zusammenhang erhält, unterscheidet sich in die Erkenntniß durch den *äussern* und durch den *inneren Sinn.* Nur durch den äusseren Sinn sind *Gegenstände* im strengsten Sinne, Erscheinungen von Dingen ausser uns, *erkennbar;*

bar; und das durch den inneren Sinn erkennbare, die Erscheinungen in uns, sind nichts als Veränderungen in uns, blosse *Vorstellungen.* Die Vernunfteinheit der empirischen Erkenntniss unterscheidet sich daher in *objektive* und *subjektive* Vernunfteinheit; durch die Eine wird das Erkennbare des äussern Sinnes, werden die *Gegenstände* ausser uns; — durch die andere wird das Erkennbare des inneren Sinnes, werden die *Vorstellungen* in uns in *vollständigen Zusammenhang* gebracht; und hierdurch erhalten die drey Merkmale der Vernunfteinheit, das *absolute Subjekt,* der *absolute Grund,* und die *absolute Gemeinschaft* zweyerley wesentlich verschiedene Gegenstände, in wieferne sie nämlich auf das Erkennbare des inneren, oder des äusseren Sinnes bezogen werden, und Merkmale der unbedingten Einheit der Vorstellungen in uns oder der Gegenstände ausser uns, Bestimmungen der *subjektiven* oder der *objektiven Vernunfteinheit* sind.

§. LXXXIII.

Das absolute Subjekt, der absolute Grund und die absolute Gemeinschaft bestimmen die *objektive* Vernunfteinheit der Erfahrung, in wieferne sie auf die in der empirischen Erkenntniss *a posteriori* vorgestellten Dinge ausser uns *mittelbar* bezogen werden; sie bestimmen die *subjektive* Vernunfteinheit der Erfahrung, in wieferne sie auf das im deutlichen Bewusstseyn *à priori* vorgestellte *vorstellende* Subjekt *unmittelbar* bezogen werden.

Nur in der empirischen Erkenntniss der Gegenstände des äusseren Sinnes sind erkennbare *Substanzen,*

stanzen, erkennbare (wirkende) *Ursachen*, und erkennbare *Gemeinschaften*, (Wechselwirkungen) möglich. Das in der Natur des Verstandes in engerer Bedeutung bestimmte *Schema der Substanzialität* kann nur auf einen dem äusseren Sinne gegebenen Stoff, nur auf das Beharrliche im Raume angewendet werden, da das in der blossen Zeit gegebene nichts als Veränderung, nichts Beharrliches, seyn kann. Das *Schema der Kaussalität* scheint zwar dem ersten Anblicke nach, in wieferne es *a priori* nur *als bestimmte Folge in der Zeit* vorgestellt wird, nicht auf Gegenstände im Raume eingeschränkt zu seyn. Allein da die Bestimmung der Folge in der Zeit nur durch den Grund in der Zeit bewirkt wird, dieser als Grund in der Zeit selbst wieder Folge, und folglich ein blosses *Accidenz* seyn muss; das Accidenz aber nur in soferne erkennbar seyn kann, als seine Substanz erkennbar ist, so ergiebt es sich, dass das Schema der Kaussalität ebenfalls nur auf Accidenzen erkennbarer Substanzen, das heisst auf Accidenzen des Beharrlichen im Raume anwendbar ist, und dass alle *erkennbare* Wirkung nichts als Veränderung im Raume, *Bewegung*, so wie alle erkennbare Ursache nichts als der Grund der Bewegung in wieferne er selbst im Raume erkennbar ist, d. h. selbst wieder durch Bewegung entsteht, seyn könne. Das Schema der Gemeinschaft endlich, oder des bestimmten Zugleichseyns setzt offenbar die Form des äusseren Sinnes d. i. den Raum voraus, indem ohne die Beziehung der Zeit (in der nichts als blosses Nacheinanderseyn bestimmt ist) auf den Raum kein *Zugleichseyn* denkbar ist. Die erkennbare Gemeinschaft besteht in der Wechselwirkung erkennbarer im Raume anschaulicher Substanzen auf-

einan-

einander. Alle erkennbare Subſtanz, Urſache, Gemeinſchaft iſt alſo *objektiv*, das heiſst, bezieht ſich durch einem objektiven *a poſteriori* gegebenen Stoff auf Dinge die von dem vorſtellenden *Subjekte*, deſſen *Vorſtellungen*, und den *Formen* derſelben im Bewuſstſeyn unterſchieden werden müſſen; und die *objektive*, durch den in der Anſchauung gegebenen objektiven Stoff ſich auf Objekte beziehende, Subſtanz, Urſache und Gemeinſchaft *allein* und nur in wieferne ſie objektiv iſt, iſt *erkennbar*. Die Schemate der Subſtanz, Urſache und Gemeinſchaft ſind die in der Natur des Erkenntniſsvermögens beſtimmten Merkmale der *objektiven Einheit* des durch Anſchauung vorgeſtellten Dinges auſſer uns, und folglich der *individuellen* Einheit zwiſchen Subſtanz und Accidenz, Urſache und Wirkung, und den Gliedern der Gemeinſchaft; in wieferne Subſtanz mit dem Accidenz ein Individuum ausmachen, Urſache und Wirkung, und Gemeinſchaft aber Merkmale ſind, durch welche zwey Individuen ihre Individualität wechſelſeitig beſtimmen. Die Ideen der abſoluten Subſtanz, Urſache und Gemeinſchaft des äuſſern Sinnes ſind die in der Natur der Vernunft beſtimmten Merkmale der unbedingten Einheit des durch den Verſtand beſtimmten Dinges auſſer uns, des objektiven in wieferne daſſelbe durch den Verſtand als mannigfaltig durch die Verſchiedenheit der Zuſammenfaſſung in objektive Einheit beſtimmt, und dann durch Vernunft neuerdings verbunden iſt. Sie ſind folglich nicht Merkmale der *individuellen* Einheit, derjenigen Einheit, wodurch ein Individuum als Individuum, ſondern der *univerſellen* Einheit, wodurch der Zuſammenhang aller Individuen untereinander beſtimmt wird. Sie beziehen

hen ſich daher auf die erkennbaren *Individuen*, die Dinge auſſer uns, keineswegs, wie die Schemate, unmittelbar durch Anſchauung die ſelbſt einen Beſtandtheil der Schemate ausmacht; ſondern nur mittelbar durch die Schemate, und zwar nur durch denjenigen Beſtandtheil derſelben, welcher im bloſſen Verſtand beſtimmt iſt, durch den Begriff, durch die als Subſtanz, oder als Urſache, oder als Gemeinſchaft beſtimmte objektive Einheit, die in den drey Ideen durch Vernunft zur unbedingten Einheit erhoben iſt. Das in der Anſchauung als bedingt Vorgeſtellte, wird in der Idee als unbedingt gedacht; alles Erkennbare iſt nur, in wieferne es als bedingt vorgeſtellt wird, erkennbar, muſs aber, in wieferne es als blos denkbar, d. h. durch Vernunft vorgeſtellt wird, als unbedingt vorgeſtellt werden. Der Verſtand erkennt Individuen, die Vernunft denkt den Zuſammenhang derſelben, das Allgemeine; das aber *auſſer* den Individuen nichts als eine *Form* des Denkens, eine leere Idee iſt; nur *mittelbar*, vermittelſt des Verſtandes in engerer Bedeutung, und des Afficiertſeyns objektive Beziehung hat.

Die empiriſche Erkenntniſs des bloſſen *innern Sinnes* hat keine Gegenſtände im ſtrengſten Sinne, ſondern bloſſe Vorſtellungen zu Objekten, die weder als etwas in Raume beharrliches, als erkennbare *Subſtanzen*, noch als Accidenzen des im Raume beharrlichen, erkennbare *Accidenzen*, vorgeſtellt werden können. Das was an unſren Vorſtellungen *empiriſch erkennbar* iſt, iſt nichts anderes, als die durch das Afficiertwerden gegebene und unter der Form des inneren Sinnes vorgeſtellte Mannigfaltigkeit — die *Veränderung in uns*, die nur im *klaren Bewuſstſeyn* zum Objekte des inneren

Sinnes werden kann. Beym klaren Bewuſstſeyn (S. §. XXXIX.) wird die Vorſtellung als bloſſe Veränderung in uns, folglich unter der Form des inneren Sinnes vorgeſtellt, d. i. angeſchaut, und durch eine Vorſtellung, die innere Anſchauung iſt, auf das vorſtellende Subjekt bezogen. Hierdurch erhält die Vorſtellung *ſubjektive Einheit*, Zuſammenhang mit dem Vorſtellenden, und im Vorſtellenden; aber auch nur bedingte Einheit, bedingten Zuſammenhang. Sie wird nur in wieferne ſie der Form der Sinnlichkeit gemäſs, in wieferne ſie in der Zeit beſtimmt iſt, auf das Vorſtellende bezogen.

Unbedingte ſubjektive Einheit der Vorſtellungen wird nur durch Vernunft im *deutlichen Bewuſstſeyn* beſtimmt. Im *deutlichen Bewuſstſeyn* (S. §. XL, XLI.) werden die Vorſtellungen auf das *vorgeſtellte Ich* bezogen, welches ſich nur als *abſolutes Subjekt des a priori vorgeſtellten Vorſtellungsvermögens* vorſtellen, und folglich nur durch Vernunft denken läſst.

Das *Subjekt* des Vorſtellungsvermögens kann, als Subjekt, nur durch Vernunft vorgeſtellt werden, weil es durch kein in einer möglichen Anſchauung vorſtellbares Prädikat als Subjekt beſtimmt werden, oder welches eben ſo viel heiſst, weil auf das vorſtellende *Ich* das Merkmal des Subjektes durch keine Anſchauung bezogen werden kann; wie im Gegentheile bey den Subjekten des äuſſeren Sinnes der Fall iſt, wo das Merkmal *Subjekt* auf das im *bloſſen Raume* Anſchauliche bezogen, die Vorſtellung des Beharrlichen im Raume, des denkbar und Anſchaulichen des *erkennbaren Subjektes* beſtimmt. Das durch den inneren Sinn *à poſteriori*

posteriori Erkennbare find die bloffen Vorftellungen, und zwar nur in wieferne fie Erfcheinungen in uns, Objekte unter der bloffen Form des inneren Sinnes, bloffe *Veränderungen* in uns find, die, da fie auf keine empirifch - erkennbare im Raume und Zeit vorftellbare Subftanz bezogen werden können, fich auch nicht als empirifch - erkennbare Accidenzen denken laffen. — Das durch den inneren Sinn *à priori* Erkennbare ift die bloffe Form der inneren empirifchen Anfchauung die rein vorgeftellte *Zeit*, welche fo wenig als die bloffe Form der äufferen empirifchen Anfchauung, oder der rein vorgeftellte *Raum*, Merkmal des vorftellenden Subjektes feyn kann. Weder ein Mannigfaltiges im bloffen Raume (das erkennbare Beharrliche) noch ein Mannigfaltiges in der bloffen Zeit, (die Veränderung in uns, die Vorftellung) kann das vorftellende Subjekt ausmachen, eine die Subftanz deffelben ausmachende Eigenfchaft des Subjektes feyn, das fowohl von allen Dingen auffer uns, den Erfcheinungen des äuffern, als allen Vorftellungen in uns, den Erfcheinungen des inneren Sinnes im Bewufstfeyn unterfchieden feyn mufs. Der bloffe Raum und die bloffe Zeit aber find, *in wieferne fie angefchaut werden können*, bloffe Formen der finnlichen Vorftellungen, und folglich bloffe Prädikate von Subjekten, die von dem Vorftellenden wefentlich unterfchieden werden müffen, wenn fie vorftellbar feyn follen; Prädikate der bloffen Vorftellungen, in wieferne diefelben vorftellbar und von vorftellenden verfchieden find, der empirifchen Anfchauungen. *Raum* und *Zeit* können alfo in wieferne fie angefchaut werden können, unmöglich auf das vorftellende Subjekt bezogen werden. Es wird durch fie weder das vorftellende Subjekt, noch ein Merk-

mal desselben; sondern ein blosses Merkmal der vom vorstellenden Subjekte verschiedenen Erscheinungen vorgestellt. Die *Einheit*, die in dem rein vorgestellten Raume und der rein vorgestellten Zeit vorkömmt, ist ein blosses Produkt der Spontaneität, und auch sogar das *Mannigfaltige* in denselben ist, in wieferne es *a priori* vorgestellt wird, folglich in der Vorstellung durch kein Afficiertwerden von aussen, sondern durch die ihre eigene Receptivität afficierende Spontaneität bestimmt wird, seiner Wirklichkeit als Stoff der Vorstellung nach ein Produkt der Spontaneität, die dabey nach der Form thätig ist, welche in der blossen Receptivität nur ihrer Möglichkeit nach bestimmt ist. Dasjenige also was an dem rein vorgestellten Raume, und der rein vorgestellten Zeit nicht blosses Produkt der Spontaneität ist, sondern der blossen Receptivität angehört, ist die blosse *Möglichkeit* der Form des Aussereinander- und Nacheinanderseyns, (nicht an dem vorstellenden Subjekte, sondern) an dem der Receptivität *zu gebenden Stoffe* einer Vorstellung, die blosse Möglichkeit der Form einer sinnlichen Vorstellung *à posteriori*, das Mögliche, Denkbare, durch blosse Spontaneität Vorstellbare der *Anschaulichkeit;* nicht die Anschaulichkeit selbst, nicht die blosse Form des empirischen Stoffes, nicht das blosse Prädikat der Erscheinung, das nicht durch blosse Spontaneität, sondern nur durch Sinnlichkeit *a priori* vorstellbar ist. In wieferne sich also Raum und Zeit durch Sinnlichkeit vorstellen lassen, können sie nicht als Prädikate des Vorstellenden, sondern nur des sinnlich Vorstellbaren gedacht werden. Sie werden zu Prädikaten des Vorstellenden, in wieferne sie durch die *blosse Kategorie der Möglichkeit* nicht als anschaulich, sondern

dern als denkbar *im vorstellenden Subjekte* gedacht werden. Ihrer Möglichkeit *im Vorgestellten* nach, als Formen des Ausser- und Nacheinanderseyns des im Gemüthe möglichen Stoffes sind sie *anschaulich*, und durch ihre Anschauung wird die Möglichkeit des Ausser- und Nebeneinanderseyns des gegebenen Mannigfaltigen vorgestellt. Ihrer Möglichkeit *im Vorstellenden* nach sind sie nur durch ihren im Vorstellungsvermögen bestimmten Grund *denkbar*. Sie sind nicht im Vorstellenden als Formen *desselben* vorhanden, sondern nur ihre bestimmte Möglichkeit, ihr denkbarer Grund macht eine der Formen des Vorstellungsvermögens, nämlich die Sinnlichkeit, aus. Dieser denkbare Grund des blossen Raumes und der blossen Zeit, *nicht sie selbst*, ist also das Prädikat, durch welches das Vorstellende als Subjekt der Sinnlichkeit bestimmt wird, und als Subjekt der Sinnlichkeit nur gedacht, nicht aber angeschaut werden kann. Auch sogar die Sinnlichkeit ist also als Prädikat des vorstellenden Subjektes kein anschauliches, sondern ein blos denkbares Prädikat, und das Subjekt ist durch dasselbe keineswegs als ein denkbares und anschauliches, d. i. erkennbares Subjekt bestimmt. Das Subjekt des Vorstellungsvermögens ist daher nicht durch den Verstand, sondern nur durch Vernunft unmittelbar vorstellbar, und kann als kein im Raum und in der Zeit bestimmbares, sondern nur als ein absolutes Subjekt gedacht werden.

Alles im Raum und in der Zeit bestimmbare ist in soferne blosser Stoff einer möglichen Vorstellung, etwas das sich der Empfänglichkeit des vorstellenden Subjektes geben läfst. Das Subjekt selbst kann nie das Gegebene seyn, weil es bey allem

Gegebenwerden als das vom Gegebenen verschiedene, *dem* Gegeben wird, vorausgesetzt werden muss. Das vorstellende Subjekt kann also nie in einer Anschauung vorkommen, und die Vorstellung, durch welche es sich selbst denkt, kann nur ein blosses Produkt der Selbstthätigkeit dieses Subjektes, der Vernunft, seyn. Uebrigens ist auch aus der *Theorie des Erkenntnissvermögens* einleuchtend genug, dass *alles Erkennbare* entweder *Erscheinung* des äussern oder des inneren Sinnes seyn müsse, das Beharrliche im Raume, das Ausgedehnte, der Körper, oder das in der blossen Zeit, nicht ausser uns, Vorstellbare, die Veränderung in uns, die Vorstellung. Nur durch Unterscheidung des vorstellenden Subjektes von allem im Raume und in der Zeit Anschaulichen ist Bewusstseyn und Erkenntniss möglich, und das Vorstellende kann weder als etwas im Raume noch als etwas in der Zeit Anschauliches gedacht werden; seine Vorstellung als Subjekt fällt also der blossen Vernunft anheim.

Das Merkmal des Unbedingten wird also auf das vorgestellte vorstellende Subjekt *unmittelbar* bezogen, d. h. nicht wie auf die Gegenstände des äusseren Sinnes vermittelst des in dem Schema der Substanzialität bestimmten Begriffes der erkennbaren im Raume und der Zeit bestimmten Substanz, und das vorstellende *Ich* kann nur durch eine *Idee in engster Bedeutung*, als absolutes Subjekt, vorgestellt werden.

Das Merkmal des *absoluten Grundes* kömmt diesem absoluten Subjekte nur in Rücksicht auf dasjenige zu, was durch blosse Vernunft an den Vorstellungen hervorgebracht wird, und folglich auch

auch nur durch Vernunft in einer *Idee* als *Wirkung* vorftellbar ift. Das abfolute Subjekt mufs als *handelnd* gedacht werden, in wieferne es das Subjekt der *Spontaneität* ift, welche die Form der Vorftellung überhaupt, oder die Einheit des Mannigfaltigen, hervorbringt. Allein die *Gattung* Vorftellung begreift drey wefentlich verfchiedene *Arten* unter fich; die finnliche Vorftellung, den Begriff und die Idee, oder die Vorftellung der Sinnlichkeit, des Verftandes und der Vernunft. Iede diefer Arten hat ihre eigenthümliche von der anderen verfchiedene *Form*, Einheit der Apprehenfion, Verftandeseinheit und Vernunfteinheit, bey deren Hervorbringung fich die Spontaneität in drey verfchiedenen Graden von Thätigkeit äuffert, als Vermögen der Apprehenfion, als reiner Verftand, als reine Vernunft. Die Handlung der Apprehenfion befteht in der Synthefis des durch Afficiertfeyn gegebenen Mannigfaltigen, und die Spontaneität wird zu derfelben durch das Afficiertfeyn beftimmt; fie handelt alfo dabey im eigentlichften Verftande *gezwungen*, und zwar *fchlechterdings* gezwungen, in wiefern die Receptivität *von auffen* afficiert ift; *relativ* gezwungen, in wiefern die Spontaneität felbft die Receptivität afficiert hat, und alfo in ihrer eigenen Handlung der Grund des Afficiertfeyns liegt, durch welches fie zur Hervorbringung der Form der Vorftellung genöthiget wird. Bey jeder finnlichen Vorftellung verhält fich alfo die Handlung der Spontaneität wie Gegenwirkung zur Einwirkung; ift eine nothwendige Folge der Einwirkung; und wenn diefe durch etwas vom Vorftellenden verfchiedenes gefchehen ift, fo kann das vorftellende Subjekt nicht einmal als abfolute Urfache der *Entftehung* der Vorftellung gedacht wer-

 den.

den. Die Handlung des *Verstandes* besteht in der Verbindung des durch Anschauung vorgestellten Mannigfaltigen, einer Handlung, zu welcher die Spontaneität durch kein Afficiertseyn, sondern lediglich durch sich selbst bestimmt wird, wobey sie also *ungezwungen* handelt. Der *Begriff* entsteht nicht durch Einwirkung auf die Sinnlichkeit und Gegenwirkung der Spontaneität, sondern durch das Verbinden des bereits zur Vorstellung gewordenen, und durch Anschauung dem Verstande vorgehaltenen Mannigfaltigen; folglich durch eine Handlung, die ihren Grund weder in etwas ausser dem Gemüthe, und im Gemüthe selbst nicht in der Sinnlichkeit, sondern lediglich im *Verstande* hat, der durch seine *Selbstthätigkeit* der Vorstellung ihr Daseyn giebt. Allein da der Verstand (wenn durch ihn nicht etwa die blossen Kategorien, nichts als seine Denkformen gedacht werden sollen) nur ein durch Anschauung vorgestelltes Mannigfaltige verbindet; so ist er bey seiner Handlung in soferne an die Form der Anschauung *gebunden*, als er nur dasjenige verbindet, was ihm unter der Form der sinnlichen Vorstellung vorgehalten wird. Die Einheit die er hervorbringt, ist nur komparativ, bezieht sich nur auf die Form der Anschauung, und reicht nur so weit als das durch diese Form bestimmte Mannigfaltige. Der Verstand der also bey der Erzeugung des Begriffes zwar *ungezwungen*, aber an die Form der Sinnlichkeit *gebunden* handelt, muss daher zwar als absolute Ursache der *Entstehung* aber nicht der *Form* eines Begriffes in engster Bedeutung gedacht werden. Er wirkt als Verstand in engster Bedeutung nur in Vereinigung mit der Sinnlichkeit. — Die Handlung der *Vernunft* hingegen besteht in der Verbindung

dung des in der bloſſen Natur des Verſtandes und durch die bloſſe Form der Begriffe beſtimmten Mannigfaltigen, und folglich der Begriffe in wieferne ſie bloſſe Produkte der Spontaneität im zweyten Grade ſind. Die *Idee* entſteht dadurch, daſs die Spontaneität den mannigfaltigen Formen des Verſtandes, (einer durch die bloſſe Spontaneität beſtimmten Mannigfaltigkeit) Einheit giebt, und folglich einen Stoff verbindet, der ihr nicht durch die Sinnlichkeit vorgehalten wird, wobey ſie an keine Bedingung der Sinnlichkeit gebunden iſt, ſondern nach bloſſen Formen der Spontaneität, und folglich als unbedingte, durch nichts von ihr ſelbſt verſchiedenes beſtimmte und eingeſchränkte Spontaneität, als *abſolute Selbſtthätigkeit* handelt. In wieferne alſo das vorſtellende Subjekt durch Vernunft handelt, in ſoferne handelt daſſelbe als *abſolute Urſache*, *ungezwungen*, *ungebunden*, durch nichts als ſeine Selbſtthätigkeit beſtimmt, das heiſst *frey*. Das vorſtellende Subjekt muſs als eine *freye* Urſache gedacht werden, in wieferne es als abſolute Urſache gedacht wird, und es muſs als abſolute Urſache gedacht werden, in wieferne es das Subjekt der *Vernunft* iſt. *Vernunfteinheit* iſt die einzig denkbare abſolute Wirkung des vorſtellenden Subjektes, die aber auch nicht anders dann als abſolute Wirkung deſſelben denkbar iſt. (Im *theoretiſchen* Vorſtellungsvermögen wird durch dieſe Vernunfteinheit das *Syſtematiſche* der Erkenntniſs, im *praktiſchen* das Moraliſche der Willenshandlungen beſtimmt.) Die Handlung der *Vernunft* iſt die einzig mögliche, die ſich als *frey* denken läſst, aber auch nicht anders als *frey* gedacht werden kann. Aber dieſe Freyheit, dieſes abſolute Wirken der Vernunft iſt nur durch bloſſe Vernunft, nur

durch eine Idee denkbar; sie gehört durchaus nicht unter die erkennbaren Handlungen, und ist ihrer *reellen* Möglichkeit nach unbegreiflich, oder welches eben so viel heisst, hat keine erkennbare (denkbar und anschauliche) Möglichkeit für uns.

Das Merkmal der *absoluten Gemeinschaft* kömmt dem absoluten Subjekte des Vorstellungsvermögens nur in soferne zu, in wieferne dasselbe als Glied eines aus *vernünftigen Wesen* bestehenden Ganzen gedacht wird; eines Systemes, dessen Glieder nicht durch *Erkennbares*, d. h. durch Wechselwirkung im Raume und in der Zeit bestimmbares, *Zugleichseyn*, sondern durch *Zusammenstimmung* ihrer durch eine und eben dieselbe Handlungsweise der Vernunft bestimmten freyen Handlungen zusammenhängen. Diess ist die *moralische Welt*, der freye Staat der vernünftigen Wesen, deren Verbindung untereinander in der blossen *Harmonie* ihres Denkens und Handelns besteht, und das Werk ihrer eigenen Vernunft, ihrer freyen Wirksamkeit ist; eine Welt, die nach keinen anderen Gesetzen regiert wird, als solchen die jeder Bürger sich selbst vorschreibt, die ihm durch nichts als seine Selbstthätigkeit bestimmt werden, und die er ungezwungen, ungebunden, und folglich *frey* befolgt.

Die Vernunfteinheit der Erfahrung, (der durch die Natur der Vernunft bestimmte Zusammenhang der Erscheinungen so wohl des äusseren als des innern Sinnes) wird also durch *sechs Ideen* vorgestellt, wovon drey die *objektive Einheit* der äusseren, und drey die *subjektive Einheit* der inneren Erfahrung betreffen; drey durch die Schemate und folglich mittelbar auf *Objekte*, drey aber unmittelbar durch

Ver-

Vernunft auf das vorstellende *Subjekt* bezogen werden; drey in wieferne sie sich durch die Schemate auf einen *objektiven Stoff* beziehen, *mittelbare* objektive Realität haben und in soferne blofs Ideen in engerer Bedeutung sind; drey hingegen, in wieferne sie sich auf das nur durch Vernunft vorstellbare Subjekt des Vorstellungsvermögens unmittelbar beziehen, *subjektive* in blossen Subjekte und seiner Vernunft gegründete Realität haben, und in soferne *Ideen in engster Bedeutung* sind. Durch die Einen werden die erkennbaren Objekte in einem systematischen Zusammenhang *gedacht*. Durch die Anderen werden die blossen Vorstellungen in systematischen Zusammenhang *gebracht*; durch die Einen wird dasjenige, was in der Erfahrung blos objektiv und von uns unabhängig ist, durch die anderen dasjenige, was in ihr blos subjektiv und von uns abhängig ist, in durchgängigen Zusammenhang vorgestellt.

Da der Ursprung dieser sechs in der Natur der Vernunft gegründeten, und eben darum *nothwendigen* Ideen bis auf den Verfasser *der Kritik der Vernunft* ganz verkannt wurde, so war nichts natürlicher als dafs man die *Gegenstände* dieser Ideen theils in der Erfahrung unter den erkennbaren Dingen aufsuchte, theils indem man sie daselbst vergebens gesucht hatte, entweder geradezu läugnete, oder in einer von der *Sinnenwelt* verschiedenen *Verstandeswelt* gefunden zu haben glaubte; einer Welt, die man der Sinnenwelt entgegen setzte, und in der man durch die Vernunft die Dinge, *wie sie an sich sind*, zu erkennen glaubte, während in der andern die Dinge, wie sie durch das täuschende Medium der *Organisation* erschienen, vorgestellt würden.

An den *bleibenden Subjekten* der *äusseren Erfahrung*, den Körpern, wurde bald genug das Merkmal des *absoluten* vermisst, welches die *Vernunft* denselben beyzulegen genöthiget ist. Das in der Anschauung vorkommende Merkmal der körperlichen Substanz, die Ausdehnung, zeigte sich als das Gegentheil des Absoluten und Unveränderlichen, als etwas Relatives und Veränderliches; während auf der anderen Seite an dem bleibenden Subjekte der *inneren Erfahrung* kein in der Anschauung vorkommendes Merkmal seiner Realität aufgebracht werden konnte.

An den *wirkenden Ursachen* der *äusseren* Erfahrung wurde bald genug das Merkmal des *absoluten* vermisst, welches die Vernunft denselben beyzulegen genöthiget ist. Iede im Raum wirkende Substanz wirkt durch *Bewegung*, zu der es von einer andern ebenfalls durch Bewegung bestimmt werden muss. Keine kann daher als absolute Ursache erkannt werden, und im ganzen Inbegriffe der äusseren Erfahrung kann keine *erste Ursache* der in derselben vorkommenden Wirkung vorkommen; während auf der anderen Seite an der im *inneren* Sinne vorstellbaren Ursache, *dem Willen*, das Vermögen sich selbst zu bestimmen, oder die *Freyheit* durch keine Anschauung vorgestellt, und folglich auch ihrer *realen Möglichkeit* nach nicht begriffen werden kann.

An der *Gemeinschaft* unter den Objekten des *äusseren* Sinnes, in der *physischen Welt*, wurde bald genug das Merkmal des *absoluten* vermisst, welches die Vernunft derselben beyzulegen genöthiget ist. Von einer absoluten Konkurrenz, einer durchgängigen

gigen

gigen systematischen Zusammenordnung aller körperlichen Substanzen läßt sich kein anderes Resultat, als der vollkommen regelmässige Gang der *physischen Weltbegebenheiten*; von einer absoluten Konkurrenz, einer durchgängigen Zusammenordnung aller vernünftigen Wesen läßt sich kein anderes Resultat, als der vollkommen regelmässige Gang in *der moralischen Welt* denken; und endlich von der Verbindung der absoluten Gemeinschaft unter den physischen Substanzen, und der absoluten Gemeinschaft unter den vernünftigen Wesen, in wieferne diese beyden Gemeinschaften zusammengeordnet sind, läßt sich kein anderes Resultat als Glückseligkeit der endlichen, und folglich mit *Sinnlichbkeit* begabten vernünftigen Wesen denken. Diesen Forderungen der Vernunft wird in der Erfahrung durch die *physischen* und *moralischen Uebel* widersprochen.

Alle bisherigen philosophischen Systeme sind Versuche das grosse Räthsel des *Absoluten*, das die Vernunft zum Behufe der Erfahrung fordert, und das in der Erfahrung vergebens aufgesucht wird, zu lösen. Sie sind aber *mißlungene* Versuche, in wieferne sie alle samt und sonders die wahre Bedeutung und den Grund dieses *Absoluten* verfehlt haben, obwohl sie zur Entdeckung desselben als *Vorübungen* unentbehrlich waren.

§. LXXXIV.

Durch die Idee des absoluten Subjektes wird dasjenige was den Erscheinungen des äusseren Sinnes *objektiv* und des inneren Sinnes *subjektiv* zum Grunde liegt, nicht als *Ding*

an

an sich, sondern unter der in der Natur der Vernunft bestimmten Form vorgestellt.

Das *Objektive*, welches den Erscheinungen des äusseren Sinnes zum Grunde liegt, ist dasjenige, dem der blosse in der Anschauung gegebene Stoff ohne die Form die er im Gemüthe angenommen hat, angehört; das nicht vorstellbare *Ding an sich*, das aber dadurch, daſs alle an der Erscheinung durch Sinnlichkeit bestimmten Prädikate von ihm hinweggedacht, und nur die Prädikate, die der blosse Verstand daran bestimmt hat, durch Vernunft zusammengenommen werden, als ein blosses Vernunftwesen, d. h. unter der Form der *Vernunfteinheit* vorstellbar wird. Ohne die Beziehung auf die *Erscheinung* ist das absolute Subjekt ein blosses logisches Ding, die leere Form einer Idee ohne Anwendung. Denn nur in der Erscheinung kömmt der gegebene Stoff vor, der durch sein Vorhandenseyn im Gemüthe, dem gedachten absoluten Subjekte Anwendung auf etwas verschafft, was keine blosse Vorstellung noch Form der blossen Vorstellung ist.

Der Streit der Philosophen über die Frage: „Ob die körperlichen Substanzen als theilbar ins Unendliche oder als Aggregate einfacher, unkörperlicher Substanzen gedacht werden müssen?" ist eine blosse Folge der miſsverstandenen Vorstellung des *absoluten Subjektes*. Die Gegenstände des äusseren Sinnes sind als *erkennbare*, im Raume anschauliche, *bedingte* Subjekte *ausgedehnt*, den Raum erfüllend, und in soferne, wie der Raum, ins Unendliche theilbar; als blos *denkbare*, durch Vernunft vorstellbare, *unbedingte Subjekte*, aber *nicht*

ausge-

ausgedehnt, weil ihnen in ſoferne das Prädikat des Raumes widerſpricht, und die Form der Idee, unter der ſie gedacht werden, *abſolute Einheit* iſt. Aber durch dieſe *Einheit des Subjekts* wird das *Ding an ſich* ſo wenig vorgeſtellt, als durch jene *Vielheit des Räumlichen,* und folglich kann dieſe abſolute Einheit ſo wenig die *Einfachheit,* als jene *abſolute Vielheit* die *Ausdehnung* des *Dinges an ſich* bedeuten, das als *Ding an ſich* ſchlechterdings nicht vorſtellbar iſt, und von deſſen Prädikaten daher noch weniger die Rede ſeyn kann, als unter Blindgebohrnen von den Farben des Regenbogens.

Was den Erſcheinungen des inneren Sinnes, den Vorſtellungen, in wieferne ſie als Veränderungen in uns vorgeſtellt werden, *ſubjektiv* zum Grunde liegt, iſt das *Ding an ſich*, dem das Vorſtellungsvermögen angehört, das aber weder als *Ding an ſich,* noch als Ding unter der Form der Anſchauung, als Erſcheinung, ſondern nur als Ding unter der Form der Idee vorgeſtellt werden kann, als Subjekt von Prädikaten, die durch keine Anſchauung vorſtellbar ſind, nämlich von den Formen (nicht der Vorſtellungen, ſondern) des *Vorſtellungsvermögens*; als Subjekt, der nur durch Vernunft vorſtellbaren Möglichkeit des Afficiertwerdens, und des Denkens.

Der Streit der Philoſophen über die Frage: „Ob die vorſtellende Subſtanz einfach oder zuſammengeſetzt, ein Geiſt oder ein Körper ſey?" iſt alſo ebenfalls eine bloſſe Folge der miſsverſtandenen Vorſtellung des *abſoluten Subjektes.* Das abſolute Subjekt des Vorſtellungsvermögens iſt weder im Raume noch in der Zeit beſtimmbar. Es

kann

kann alſo weder unter der Form des Raumes, als etwas den Raum erfüllendes, d. h. als *ausgedehnt*, noch unter der Form der Zeit, als etwas vorübergehendes, ſondern es muſs als abſolute alles Mannigfaltige ausſchlieſſende, unveränderliche Einheit vorgeſtellt werden. Da aber dieſe Einheit ein in der bloſſen *Handlungsweiſe* der Vernunft beſtimmtes, und durch Handlung der Vernunft erzeugtes Produkt der Spontaneität iſt, ſo wird das Ding an ſich, das dem Vorſtellungsvermögen zum Grunde liegt, keineswegs als *Ding an ſich*, ſondern nur unter der Form, welche die Vernunft der Vorſtellung deſſelben beſtimmt, vorgeſtellt; und die abſolute Einheit kömmt dem Vorſtellenden nur in wieferne daſſelbe (durch Vernunft) vorſtellbar iſt, zu; und kann alſo ſchlechterdings nicht die *Einfachheit* des Vorſtellenden, als eines *Dinges an ſich* bedeuten; das inwieferne *Ding an ſich* iſt, weder als einfach noch als zuſammengeſetzt, ſondern *gar nicht* vorgeſtellt werden kann.

Das abſolute Subjekt iſt das gemeinſchaftliche in der Natur der Vernunft beſtimmte Merkmal desjenigen, was den Erſcheinungen des inneren Sinnes *ſubjektiv*, und den Erſcheinungen des äuſſern *objektiv* zum Grunde liegt; und bezeichnet auf die Erſcheinungen des äuſſern Sinnes bezogen, dasjenige, dem der objektive Stoff der empiriſchen Anſchauung angehört; das aber durch dieſen Stoff nur unter der Form der Anſchauung in der Erſcheinung; in ſeinem Unterſchiede aber von der Erſcheinung nur durch die Verbindung desjenigen was an der Erſcheinung nicht unter der Form der Anſchauung vorhanden iſt, der durch den bloſſen Verſtand beſtimmten Merkmale der Erſcheinung,

des

des Mannigfaltigen ihrer intellektuellen Form, das heißt, durch eine *Idee* vorstellbar ist, die das *Ding an sich* ohne allen Stoff, der demselben in der Anschauung entspricht, durch die bloße Form der Vernunfteinheit und also nicht als *Ding an sich* vorstellt. Auf die Erscheinungen des *innern Sinnes* bezogen, bezeichnet das absolute Subjekt dasjenige, dem die Vorstellung als bloße Vorstellung angehört, das *Ding an sich*, das durch sein Vorstellungsvermögen Grund der möglichen Vorstellung ist; das sich also selbst nur durch sein Vorstellungsvermögen vorstellen, und zwar nur durch dasjenige Vermögen, wodurch es von der Sinnlichkeit unabhängig vorzustellen vermag, das heißt, *durch Vernunft*, sich vorstellen kann.

Da die Vorstellung des absoluten Subjektes, das nicht vorstellbare *Ding an sich*, in wieferne es den Erscheinungen zum Grunde liegt, bezeichnet; so begreift es sich leicht genug, warum man durch dieselbe das *Ding an sich* als *Ding an sich* vorstellen zu können glaubte, und ihren Grund in dem *Dinge an sich* aufsuchte, so lange dieser Grund durch keine richtige Zergliederung des Vorstellungsvermögens in der Natur der Vernunft gefunden war. Und da sowohl das Vorstellende, als auch die Erkennbaren, durch den Verstand im Raume bestimmten, Substanzen durch Vernunft als absolute Subjekte gedacht werden müssen; so begreift es sich eben so leicht, wie es zugieng, daß die Vorstellung der *erkennbaren* (durch Verstand denkbaren, und durch Sinnlichkeit anschaulichen) *Substanz*, die Vorstellung der *Substanz in der Erscheinung (substantia phaenomenon)*, mit der Vorstellung der blos (durch Vernunft) denkbaren Sub-

ſtanz, (*Subſtantia noumenon*), des abſoluten Subjektes, verwechſelt, und ſo wohl das abſolute Subjekt der Prädikate des inneren, als auch das des äuſſeren Sinnes für erkennbar, und das Erkennbare an ihnen für das *Ding an ſich* gehalten wurde.

Da man bisher den Grund der Vorſtellung ſowohl der *erkennbaren*, als der *abſoluten* Subſtanz nicht da, wo er allein zu finden war, im Vorſtellungsvermögen, ſondern dort, wo er ohne Widerſpruch nicht gedacht werden konnte, nämlich auſſer dem Vorſtellungsvermögen, in dem nicht vorſtellbaren *Dinge an ſich* aufſuchte: ſo muſsten freylich die Antworten, mit denen man ſich bisher über die Frage: Worin liegt der Grund unſrer Vorſtellungen von den Subſtanzen? beholfen hatte, ſehr verſchieden und widerſprechend ausfallen.

1) Der Grund unſrer Vorſtellung von der *Subſtanz* liegt in der bloſſen Einbildung, antwortet der *dogmatiſche Skeptiker*, und die Nothwendigkeit ſolche Subſtanzen zu denken, iſt eine bloſſe Folge der *Gewohnheit*. Wir können uns nur von der Wirklichkeit unſrer Vorſtellungen, keineswegs aber von unſren Vorſtellungen unabhängiger *Selbſtſtändiger Dinge* überzeugen. Um ein ſelbſtſtändiges Ding als ſelbſtſtändig zu erkennen, müſste es von allen, was an ihm nicht ſelbſtſtändig iſt, unterſchieden; die Subſtanz müſste von allen ihren Accidenzen getrennt werden. Geſchieht dieſes aber, ſo bleibt für das Selbſtſtändige nichts übrig als eine leere Vorſtellung, ein bloſſes *Scheinſubjekt*. „Man wende mir nicht ein,“ würde der Skeptiker fortfahren, „die Accidenzen wären nur in der bloſſen Vorſtellung von der Subſtanz trennbar; im

Dinge

Dinge an ſich wären ſie unzertrennlich.“ Eben dieſe Unzertrennlichkeit iſt es, die erwieſen werden müſste, wenn ich die Vorſtellung des bleibenden Subjektes nicht für grundlos halten ſollte. Allein eben ſie iſt dasjenige, was ſchlechterdings *unerweislich* iſt. Wir können unſre Vorſtellungen von den Dingen nicht mit den *Dingen an ſich* zuſammenhalten, und uns ihrer Uebereinſtimmung unter einander verſichern. Alle Vergleichung zwiſchen dem Dinge in wieferne daſſelbe vorgeſtellt wird, und eben demſelben Dinge in wieferne es nicht vorgeſtellt wird, iſt unmöglich. Wir können alſo von den Subſtanzen und Accidenzen nur in ſoferne ſprechen, als dieſe in unſren Vorſtellungen vorkommen. Alle Accidenzen aber, die in unſren Vorſtellungen vorkommen, laſſen ſich von ihren Subſtanzen trennen, und müſſen von ihnen getrennt werden, wenn wir uns von dem was wir unter Subſtanz denken, Rechenſchaft geben wollen. Nennt nun der *Dogmatiker* das von allen ſeinen Prädikaten getrennte Subjekt ein *Scheinſubjekt*, ſo muſs er ſelbſt zu geben, daſs für uns keine anderen Subjekte *erkennbar*, ja nicht einmal *vorſtellbar* ſind, als bloſſe Scheinſubjekte.

2) Der Grund unſrer Vorſtellung von der Subſtanz, antwortet der *Materialiſt*, liegt in der *Ausdehnung der Dinge an ſich.* Alle von unſrem Gemüth durch das Bewuſstſeyn unterſchiedenen eigentlichen Gegenſtände, alle *Individuen* die wir kennen ſind Körper, etwas den Raum Erfüllendes, etwas Ausgedehntes. Die Ausdehnung iſt das Merkmal ihrer Subſtanz; denn wenn wir alle Accidenzen von ihnen getrennt haben, ſo müſſen wir ihnen die Ausdehnung laſſen, wenn ſie nicht in

unſren Gedanken vernichtet, wenn ſie noch als etwas gedacht werden ſollen. Auch enthält die Ausdehnung den Grund der Möglichkeit aller übrigen Eigenſchaften der Individuen, der *Undurchdringlichkeit*, der *Figur*, u. ſ. w. Daſs wir von der Ausdehnung in der vorſtellenden Subſtanz keine Vorſtellung haben, iſt freylich nicht zu läugnen, aber keine Folge der Immaterialität, ſondern blos der Unmöglichkeit, dasjenige vorzuſtellen, was zu jeder möglichen Vorſtellung vorausgeſetzt werden muſs. Da alſo die Subſtanzen, von denen wir Vorſtellungen haben, ausgedehnt ſind; ſo können wir nicht anders ſchlieſſen, als daſs auch die, von denen keine Vorſtellung möglich iſt, ausgedehnt ſeyn müſſen.

3) Der Grund unſrer Vorſtellung von der *Subſtanz*, antwortet der *Dualiſt*, liegt in der *Beharrlichkeit der Dinge an ſich*, die zwar in zwey weſentlich verſchiedenen *Arten*, nämlich als ausgedehnte, und unausgedehnte (einfache) *Dinge an ſich* vorhanden ſind; aber durch ihr gemeinſchaftliches Merkmal der *Beharrlichkeit* die Gattung *Subſtanz überhaupt* ausmachen. Die *ausgedehnten Dinge an ſich* beharren in dem von unſrem Gemüthe unabhängigen Raume, in wieferne ſie, was auch für eine Veränderung in ihrer Zuſammenſetzung vorgehen mag, immer ausgedehnt, immer etwas den Raum erfüllendes bleiben müſſen. Die *unausgedehnten Dinge an ſich* beharren nicht im Raume, den ſie nicht erfüllen können, ſondern in der bloſſen *Zeit*, das heiſst, bleiben bey allem Wechſel ihrer Accidenzen, der Vorſtellungen, unverändert, wie jedem ſein eigenes Selbſtgefühl, durch welches er ſich ſeines fortdaurenden und von

ſeiner

feiner Organifation unterfchiedenen *Ichs* bewufst ift, bezeugt.

4) Der Grund unfrer Vorftellung von der Subftanz, antwortet der *Spinozift*, liegt in der *Nothwendigkeit eines Einzigen Dinges an fich*, welches allein der Gegenftand der Vorftellung eines bleibenden und abfoluten Subjektes ift. Das *bleibende*, fubftanzielle, an den *Körpern* ift *Ausdehnung*, an den vorftellenden Wefen, die *Denkkraft*. Das Bleibende der Ausdehnung und der Denkkraft ift die in dem *Dinge an fich* befindliche Nothwendigkeit, das *Unveränderliche*, in welchem die Ausdehnung und Denkkraft als Attribute im Wefen ihren Grund haben. Alles, was an den Körpern veränderlich ift, ift nicht ihre Subftanz, fondern ein bloffes Accidenz; wenn alfo alles was an den Körpern veränderlich ift, von ihnen weggedacht wird, bleibt für das Subftanzielle an ihnen nur die Ausdehnung übrig. Die bloffe Ausdehnung an dem Einen Körper ift von der bloffen Ausdehnung an dem andern durch nichts als ihre verfchiedene Gröffe und den verfchiedenen Ort im Raume verfchieden. Diefe beyden Verfchiedenheiten betreffen alfo nur *Prädikate* der Ausdehnung, nicht die Ausdehnung felbft; die wenn fie von allen ihren Accidenzen unterfchieden gedacht wird, nur eine *numerifch Einzige* Ausdehnung ausmacht. Diefs ift auch bey den vorftellenden Wefen der Fall. Ihre numerifche Vielheit ift nur durch zufällige Verfchiedenheiten durch lauter Accidenzen beftimmbar, und mufs hinwegfallen, wenn man das Subftanzielle von dem Accidentellen, das Vorübergehende vom Bleibenden unterfcheidet. Das *Wefentliche* in allen ift Ebendaffelbe, Eine und

ebendieſelbe Denkkraft, die ſich durch mannigfaltige Accidenzen in mannigfaltigen Erſcheinungen äuſſert. Die einzige *Ausdehnung* und die einzige *Denkkraft* ſind nun freylich von einander unterſchieden; aber nur in wieferne ſie weſentliche Prädikate (Attribute) des *Bleibenden*, nicht in wieferne ſie das *Bleibende* ſelbſt ſind. Was an ihnen *Subjekt* iſt; das, wodurch ſie ſubſiſtieren, iſt das *Bleibende*, das Unveränderliche, das Nothwendige, d. i. ein und ebendaſſelbe *Einzige Ding an ſich*. Oder man gebe den Unterſchied zwiſchen dem Bleibenden der Denkkraft, und dem Bleibenden der Ausdehnung an, der das was an ihnen als *Subjekt* gedacht werden muſs, beträfe, und nicht auf die *Ausdehnung* und *Denkkraft* als Prädikate eingeſchränkt, und folglich unabhängig von denſelben als etwas für ſich beſtehendes beſtimmt wäre. Da alſo zwiſchen den *mehreren* ſogenannten Subſtanzen, in wieferne ſie mit Recht den Namen der *Subſtanz* führen, das heiſst an demjenigen, was an ihnen *bleibend*, *unveränderlich*, *nothwendig* iſt, kein Unterſchied denkbar iſt, da aller an ihnen vorſtellbare Unterſchied die bloſſen *Accidenzen* betrift; ſo iſt alles in wieferne es Subſtanz, *Ding an ſich* iſt, *Eines*. Was an den Dingen Vieles iſt, iſt bloſſes Accidenz, was an ihnen Eines iſt, iſt die Subſtanz; das Viele ſind Zufälligkeiten, das Eine das Nothwendige; das Viele veränderlich, das Eine beharrlich; das Viele endlich, das Eine unendlich; das Viele in der Zeit, das Eine ewig. Allein das Veränderliche *iſt* nur im Unveränderlichen, das Zeitliche nur im Ewigen, das Zufällige nur im Nothwendigen, das Endliche nur im Unendlichen, das Viele nur im Einen; die Accidenzen nur in der Subſtanz, welche unveränderlich, nothwendig,

wendig, ewig, unendlich und Einzig iſt; *ἑν και παν!*

5) Der Grund unſrer Vorſtellung von der *Subſtanz*, antwortet der *Idealiſt*, liegt in dem ***vor-ſtellenden Dinge an ſich.*** Die Subſtanz muſs etwas von einer bloſſen Vorſtellung unterſchiedenes ſeyn. Das *Vorſtellende allein* kömmt im Bewuſstſeyn als ein von allen ſeinen Vorſtellungen unterſchiedenes *ſelbſtſtändiges Ding* vor. Die durch den äuſſern Sinn im Raume vorgeſtellten Subſtanzen hingegen ſind auch dann, wenn ſie von den Vorſtellungen unterſchieden, und in ihrem Unterſchiede von denſelben gedacht werden, bloſſe Vorſtellungen. Denn ſie können in dieſem Unterſchiede nur dadurch vorgeſtellt werden, daſs man ſie von den bloſſen Accidenzen, unter denen ſie in der Anſchauung vorkommen, entkleidet, oder welches eben ſo viel heiſst, die Anſchauung von ihnen in eine leere Idee umſchafft, die doch nichts auſſer dem Gemüthe befindliches ſeyn kann. Alle *Idealiſten* ſind darüber unter ſich einig, daſs es keine anderen *Subſtanzen* geben könne, als *vorſtellende*, und keine anderen *Accidenzen*, als bloſſe *Vorſtellungen;* darin unterſcheiden ſie ſich aber untereinander, daſs der *Egoiſt* nur ein *Einziges* vorſtellendes Individuum, der *Berkleyſche Idealiſt* nur eine *einzige Art*, der *Leibnitzianer* aber *mehrere* Arten vorſtellender *Dinge an ſich* für *erweislich* hält. Der *Egoiſt* läugnet keineswegs das *wirkliche* Daſeyn, ſondern nur die *Erweislichkeit* anderer Subſtanzen auſſer ſeinem *Ich.* Im Bewuſstſeyn, behauptet er, kömmt nur das *Vorſtellende* und die *Vorſtellung* und kein von beyden verſchiedenes *Ding an ſich* vor. Das vorgeſtellte Ding *auſſer mir* iſt, in wieferne ich es zu denken vermag, nur

eine andere Art von Vorſtellung; etwas in mir, ein Gedanke; den ich mit demjenigen, was nicht in meinem Gemüthe vorkömmt, nicht vergleichen, von dem ich alſo auch nicht wiſſen kann, ob ihm etwas auſſer mir entſpricht. Ihm erwiedert der *berkleyſche Idealiſt:* „Es iſt ausgemacht, daſs es Vorſtellungen gebe, und Vorſtellungen ein Vorſtellendes vorausſetzen. Nun kommen aber im Bewuſstſeyn Vorſtellungen vor, welche wir von *unſren eigenen* zu unterſcheiden genöthiget ſind, und deren Urſprung wir in anderen Vorſtellenden aufſuchen müſſen. Auch bin ich mir bewuſst, daſs ich Vorſtellungen *erzeugen* aber nicht *erſchaffen* kann; daſs mir alſo der Stoff derſelben gegeben, und folglich andere Subſtanzen auſſer mir vorhanden ſeyn müſſen; welche ich freylich, da ich keine andere Art von Subſtanz als eine Vorſtellende kenne, nur für Subſtanzen von der Art meines *Ichs*, d. h. für Geiſter halten kann."

Der *Leibnitzianer* erkennt keine anderen Subſtanzen als *vorſtellende*, und iſt in ſoferne ein wahrer und eigentlicher *Idealiſt*. Die Vorſtellung der Subſtanz iſt ihm Vorſtellung des *Dinges an ſich*, das er durch den bloſſen Verſtand für vorſtellbar und erkennbar hält. Er erklärt daher alle durch Sinnlichkeit beſtimmbaren Prädikate für bloſſen Schein, und dafür alle durch den bloſſen Verſtand denkbaren Prädikate für Eigenſchaften des *Dinges an ſich*. Der bloſſe Verſtand vermag keine *Ausdehnung* zu denken; Ausdehnung kann alſo nichts als bloſſer ſinnlicher Schein, und das Ausgedehnte *an ſich* nichts als ein Aggregat unausgedehnter *Dinge an ſich* ſeyn. Allein die bloſſe Einfachheit dieſer Dinge an ſich kann unmöglich ihre Realität, das

das *Substanzielle* an ihnen, ausmachen. Dieſs kann nur in ihrer *inneren Kraft* beſtehen, durch welche jedes *Ding an ſich* als für ſich beſtehend, von anderen unabhängig, als Subſtanz wirkt; eine Kraft, die nur die *Vorſtellende* ſeyn kann. Die *Bewegung* iſt nur eine Veränderung äuſſerer Verhältniſſe; und die bewegende Kraft bewegt nur durch Bewegung; und kann in ſoferne keine Subſtanz ſeyn *). Iede Subſtanz iſt alſo eine die Welt vorſtellende *Kraft*, aber nicht von einer und ebenderſelben Art. Die *unendliche Monas* ſtellt alles Mögliche und Wirkliche deutlich vor. Die *endliche Vernünftige*, nur dasjenige, was ſie ſich nach der Lage des organiſchen Körpers, mit dem ſie verbunden iſt, deutlich vorzuſtellen vermag. Die *unvernünftige*, *mit einem organiſchen Körper verbunden*, hat demſelben (da ſie durch ihn auf beſtimmte Gegenſtände eingeſchränkt iſt) die *Klarheit* der Vorſtellungen zu danken, die den Vorſtellungen derjenigen Monade fehlen muſs, welche bloſſes Element eines Körpers iſt, und deren Kraft, die Welt vorzuſtellen, auf keinen beſtimmten Gegenſtand in derſelben beſchränkt wird.

In jedem dieſer Syſteme iſt der Grund von der Vorſtellung der *Subſtanz* aus einem anderen und zwar *ſehr richtigen* Geſichtspunkte betrachtet. Iedes derſelben geht von einem Satze aus, der unwider-

*) Es giebt nur *zweyerley* vorſtellbare Prädikate des *Subſiſtierenden: Erfullen* des bloſſen Raumes, *Ausgedehntſeyn;* und *Erfüllen* der bloſſen Zeit, *Vorſtellungen* haben. Kömmt alſo das Eine dem *Dinge an ſich* nicht zu, ſo bleibt ihm nur das andere übrig.

widersprechlich ist, von den Anhängern anderer Systeme vergebens angefochten wurde, und durch den jedes dieser Systeme bisher unwiderlegbar war. In jedem aber ist der Grund von der Vorstellung der Substanz nur aus einem *einzigen* Gesichtspunkte, und *einseitig* betrachtet, und die Erklärung, welche in demselben über diesen Grund gegeben wird, giebt, eine einzige Seite ausgenommen, von allen übrigen Blössen, die unaufhörlich zum Angriffe reizen. Unsre Theorie der Vorstellung der Substanz setzt uns in Stand, so wohl das Wahre als das Unrichtige von jedem anderen bisherigen Systeme anzugeben. Es ergiebt sich aus derselben.

1) Dass die *dogmatischen Skeptiker* vollkommen recht haben, wenn sie behaupten, dass der Vorstellung von der blossen Substanz kein *ausser* unsrem Gemüth befindlicher erweislicher Gegenstand entspreche, oder welches eben so viel heisst, — dass durch die Vorstellung der Substanz, das *Ding an sich* nicht als *Ding an sich* vorgestellt werde, dass sie aber sehr unrecht haben, wenn sie behaupten, dass es sich nicht erweisen lasse, das nicht vorstellbare *Ding an sich müsse* als Substanz gedacht werden.

2) Dass die *Materialisten* vollkommen recht haben, wenn sie behaupten, dass jede erkennbare Substanz *ausgedehnt* seyn müsse; sehr unrecht aber, wenn sie das den Erscheinungen des äussern Sinnes eigenthümliche Prädikat der Ausdehnung, auf das absolute Subjekt, und von diesem auf die *Dinge an sich* übertragen.

3) Dass die *Dualisten* vollkommen recht haben, wenn sie das Beharrliche im Raume von dem nicht

im Raume, in der blossen Zeit, Beharrlichen *unterscheiden;* sehr unrecht aber, wenn sie diesen die blossen Erscheinungen des äussern und inneren Sinnes betreffenden Unterschied, den absoluten Subjekten und den mit denselben verwechselten *Dingen an sich* beylegen.

4) Dass die *Spinozisten* vollkommen recht haben, wenn sie die absolute Nothwendigkeit für ein ausschliessendes Merkmal des absoluten Subjektes halten, der Vorstellung des blossen von allen Accidenzen unterschiedenen absoluten Subjektes nur einen *einzigen Gegenstand* anweisen, und das absolute Subjekt in Rücksicht sowohl der Prädikate des äussern als auch des innern Sinnes für *eben dasselbe* (ein gemeinschaftliches Merkmal des Ausgedehnten und des Vorstellenden) halten; dass sie aber sehr unrecht haben, wenn sie diesen einzigen Gegenstand, der nur die *Form* einer Vorstellung ist, für ein einziges *Ding an sich*, und die Nothwendigkeit des Gedachtwerdens für Nothwendigkeit der Existenz des *Dinges an sich* ansehen.

5) Dass die *Idealisten* vollkommen recht haben, wenn sie den Grund der Vorstellung von der Substanz *nicht ausser* dem Vorstellenden aufsuchen; sehr unrecht aber, wenn sie ihn ausser dem Vorstellungsvermögen und dessen Form, in dem nicht vorstellbaren *Dinge an sich* annehmen. Dass sie endlich recht haben, wenn sie die Ausdehnung als Eigenschaft des *Dinges an sich* genommen für blosse Täuschung; — aber sehr unrecht, wenn sie die alle Ausdehnung ausschliessende Einheit des absoluten Subjektes für Einfachheit des *Dinges an sich* erklären.

Endlich

Endlich dafs jedes bisherige und künftige System, welches die Vorstellung der *Substanz* von dem nicht vorstellbaren *Dinge an sich* ableitet, und was immer für Merkmale der *Substanz dieses Dinges* aufstellt, nur ein mifslungener Versuch des seine Kräfte verkennenden menschlichen Geistes sey.

Da die Substanzen der *Körper* nicht zwar als absolute, aber doch als komparative Subjekte, als bedingte Substanzen, als das Beharrliche im Raume erkennbar sind: so ist von ihnen wahre und eigentliche *Wissenschaft* möglich, die von der nur als absolutes Subjekt durch Vernunft denkbaren *Substanz des Gemüthes*, an der durchaus nichts *erkannt* werden kann, schlechterdings unmöglich ist. Die vollständige Erörterung der in der Natur des Gemüthes bestimmten Form, unter welcher das vorstellende Subjekt *gedacht* werden muſs, tritt an die Stelle der bisherigen *rationalen Psychologie*, und macht einen Theil der *höheren Metaphysik* aus, welche sich mit den übersinnlichen durch bloſſe Vernunft denkbaren Gegenständen beschäftiget; und auf welche ich auch in Rücksicht auf die nähere Entwicklung der *Idee von der Seele* verweisen muſs.

§. LXXXV.

Durch die Idee der absoluten Ursache, durch welche die Vernunft den in der Sinnenwelt *erkennbaren Ursachen* vollständige Einheit giebt, wird eine *erste Ursache überhaupt* gedacht, von der sich nichts weiter bestimmen läſst, als daſs sie den vollständigen Grund ihrer Wirkung enthält, und kein Glied von der

der Reihe der erkennbaren Urſachen und Wirkungen ſeyn kann.

So wie durch die bloſſe in der Natur des Verſtandes beſtimmte *Kategorie* der Urſache nichts als die Form eines Begriffes; ſo wird durch die Idee der abſoluten Urſache, in welcher die Kategorie der Urſache durch Vernunft als unbedingt beſtimmt iſt, nichts als die Form einer *Idee* gedacht; und ſo wie die Kategorie der Urſache im Schema der Kauſſalität, durch Beziehung auf die Form der Anſchauung unmittelbare objektive Realität erhält; ſo erhält die Idee der abſoluten Urſache durch Beziehung auf das *Schema mittelbare*, durch den Verſtand beſtimmbare, objektive Realität, d. h. es muſs zu der Reihe der erkennbaren aber eben darum bedingten, und unvollſtändigen, Urſachen, eine blos denkbare, unbedingte, vollſtändige Urſache gedacht werden, die, in wieferne ſie als abſolut gedacht wird, keine andere, durch die ihre Kauſſalität beſtimmt würde, über ſich haben kann, und folglich die *erſte* ſeyn muſs; aber auch eben darum kein Glied von der Reihe der bedingten, erkennbaren Urſachen ſeyn, auf keinen beſtimmten Gegenſtand bezogen werden, und nichts als die *Vernunfteinheit der Kauſſalverknüpfung* bedeuten kann.

Ganz anders verhält es ſich mit der Idee der abſoluten Urſache, in wieferne durch ſie ein Merkmal des abſoluten vorſtellenden Subjektes, und zwar die eigenthümliche Handlungsweiſe des dritten Grades der Spontaneität des Vorſtellungsvermögens oder der Vernunft gedacht wird. Es fehlt ihr an der mittelbaren objektiven Realität, indem ſie durch kein Schema auf einen objektiven Stoff bezogen

bezogen wird. Dafür aber hat sie unmittelbare Beziehung auf das vorstellende Subjekt, hat an der Handlungsweise der Vernunft einen bestimmten Gegenstand, und eine subjektive Realität, die der Realität der Vernunft selbst gleich ist.

§. LXXXVI.

Durch die Idee der absoluten Ursache, in wieferne dieselbe auf die Kaussalität der Vernunft bezogen werden muss, wird das vorstellende Subjekt als *freye Ursache* vorgestellt; und zwar als *komparativ-frey*, in wieferne die Vernunft beym *Denken* geschäftig ist, und das *Begehrungsvermögen à posteriori* bestimmt; *absolut-frey*, in wieferne sie das Begehrungsvermögen *à priori* bestimmt.

Die Vernunft kann nur als *ungezwungen*- und *ungebunden-handelnde* Spontaneität, d. h. als *absolute Thätigkeit* gedacht werden. In wieferne also das vorstellende Subjekt durch Vernunft handelt, handelt dasselbe durch seine blosse Selbstthätigkeit; enthält es den Grund seines Wirkens in sich selbst; wird es durch kein von ihm verschiedenes Wesen, und auch durch keine seiner übrigen, von seiner Thätigkeit verschiedenen, Eigenschaften zum Handeln bestimmt; und handelt folglich *frey*. (S. 535. u. d. f.)

Die Freyheit ist *komparativ*, wenn nur eine gewisse Art von fremden Ursachen die Handlung nicht nothwendig bestimmt; *absolut*, wenn schlechterdings keine fremde Ursache bey der Bestimmung der Handlung mitwirkt. Die Vernunft *denkt*,

denkt, in wieferne sie eine Idee *erzeugt*, das heisst an dem Mannigfaltigen, das ihr durch den Verstand geliefert wird, Einheit (die blosse Form der Vorstellung) *hervorbringt*. Dieses Mannigfaltige, welches den Stoff der Ideen ausmacht, ist in der *Form des Verstandes à priori* bestimmt, und in soferne *seiner Beschaffenheit* nach weder durch den Verstand, noch durch die Vernunft *hervorgebracht*, sondern im Vorstellungsvermögen *gegeben*. In wieferne also die *Idee* aus Form und Stoff besteht, dieser letztere aber der Vernunft *gegeben* seyn muss (nicht ihr eigenes Produkt seyn kann) in soferne handelt die Vernunft beym Denken *nur komparativ*, das heisst *nur* in Rücksicht auf die *Form*, die blosse Einheit, die ihr Werk ist, *frey*; in Rücksicht auf den Stoff aber an die gegebene Form desselben *gebunden*, und folglich *nothwendig*. Da aber die Mannigfaltigkeit des Stoffes der Vernunft *im blossen Verstande*, und folglich nicht *ausser* der Form der Spontaneität bestimmt ist; so handelt das *vorstellende Subjekt* bey der Erzeugung der Idee zwar nur komparativ frey (in wieferne der Stoff ihrer Handlung, von dem die Wirklichkeit derselben wenigstens eben so sehr als von der Form abhängt, nicht ihr Werk ist) aber darum gleichwohl als *absolute Ursache* in wieferne auch die Beschaffenheit des blossen Stoffes in seiner blossen *Spontaneität* (der Form des Verstandes) gegründet ist, und die Vorstellung folglich ungezwungen durchs Afficiertseyn, und ungebunden an die der Spontaneität *fremde* Form der Sinnlichkeit erzeugt wird.

Grund-

Grundlinien
der Theorie
des
Begehrungsvermögens.

Dasjenige im *vorstellenden* *Subjekte*, wodurch dasselbe als Grund der blossen Möglichkeit der Vorstellung gedacht werden muss, das *Vorstellungsvermögen*, muss von demjenigen, wodurch dasselbe Grund der *wirklichen Vorstellung* ist, und welches vorstellende *Kraft* heisst, genau unterschieden werden, Unter dieser *Kraft* kann keineswegs die *blosse Spontaneität* gedacht werden, durch welche ohne Receptivität keine Vorstellung zur Wirklichkeit käme, und durch deren Wirkung allein nur die blosse Form der Vorstellungen, und nur das Afficiertwerden, das zur Anschauung *à priori* nöthig ist, nach den gegebenen Formen der Sinnlichkeit hervorgebracht wird. Unter vorstellender Kraft wird also hier die blosse Spontaneität allein, so wenig als die blos ihrer Möglichkeit nach *à priori* bestimmten Formen der Receptivität und der Spontaneität, sondern der eigentliche *Grund der Wirklichkeit der Vorstellung*, in so weit derselbe im vorstellenden Subjekt vorhanden seyn muss, verstanden. Dieser Grund des durch das vorstellende Subjekt Wirklichen, ist durch die Form des Vorstellungsvermögens, die *a priori* gegeben ist, die es sich als ein endliches Wesen nicht selbst geben kann, und an die es *à priori* gebunden ist,

bestimmt

beſtimmt und beſchränkt; und die vorſtellende Kraft kann ſich nur dem ihr gegebenen Vermögen gemäſs äuſſern. Das Verhältniſs der vorſtellenden Kraft zu der in ihrem Vermögen *à priori* beſtimmten Möglichkeit der Vorſtellung, das Verhältniſs der Kraft zu ihrem Vermögen, des Grundes der Wirklichkeit zum Grunde der Möglichkeit der Vorſtellung, oder zur Vorſtellbarkeit, nenne ich den *Trieb* des vorſtellenden Subjektes, der aus der Verknüpfung der Kraft mit dem Vermögen beſteht, und in jedem endlichen Vorſtellenden, bey dem die Kraft vom Vermögen unterſchieden iſt, vorhanden ſeyn muſs. Durch den Trieb zur Erzeugung einer Vorſtellung beſtimmt werden, heiſst *Begehren*, und das Vermögen durch den Trieb beſtimmt zu werden, das *Begehrungsvermögen* in weiterer Bedeutung.

Wie die *Vorſtellung überhaupt* aus zwey weſentlich verſchiedenen und weſentlich verknüpften Beſtandtheilen, *Stoff* und *Form* beſteht, ſo läſst ſich der *Trieb nach Vorſtellung überhaupt* in zwey weſentlich verſchiedene und weſentlich verknüpfte Grundtriebe unterſcheiden, den *Trieb nach Stoff*, und den *Trieb nach Form* der Vorſtellung. Der Eine hat die Wirklichkeit desjenigen, was an der Vorſtellung *gegeben*, der Andere, — was an ihr *hervorgebracht* werden muſs, zum Objekte. Der Eine entſteht aus dem im vorſtellenden Subjekte gegründeten *Bedürfniſſe* eines *Stoffes*, den daſſelbe nicht hervorbringen kann, verbunden mit der in ſeinem Vermögen beſtimmten *Form* der *Receptivität*; der Andere aus der im vorſtellenden Subjekte vorhandenen *poſitiven Kraft*, verbunden mit der in ſeinem Vermögen beſtimmten Form ſeiner

 Spon-

Spontaneität. Der Eine strebt nach dem Afficiertwerden der Receptivität, und ist insoferne *sinnlich* in weiterer Bedeutung; der andere nach Aeusserung der Spontaneität, und ist insoferne *intellektuell* in weiterer Bedeutung. Der Eine wird nur durchs *Gegebenwerden* befriediget, und ist in soferne *eigennützig*, der andere — nur durch blosses *Handeln*, und ist in soferne *uneigennützig*.

Sinnlich in engster Bedeutung heisst der Trieb in wieferne er durch die Formen der Sinnlichkeit bestimmt ist. Das Objekt dieses Triebes ist die Vorstellung, die durch die Art des Afficiertwerdens entsteht, und zwar in wieferne sie im Bewusstseyn auf das vorstellende Subjekt bezogen wird, d. h. *Empfindung* ist. Das Vermögen durch den Trieb zu wirklichen Empfindungen bestimmt zu werden, nenne ich das *Begehrungsvermögen* in engerer Bedeutung. In wieferne eine sinnliche Vorstellung auf ihr Objekt bezogen wird, *Anschauung* ist, gehört sie dem *Erkenntnisvermögen* an, und ist kein Gegenstand des Begehrungsvermögens, dem sie nur in Beziehung aufs *Subjekt* angehören kann. Iede *Empfindung* ist eine durchs Afficiertwerden bewirkte Veränderung und folglich *empirisch* (Selbst die reinen Vorstellungen des *Raumes und der Zeit* sind nur in Beziehung auf ihre *à priori* im Vorstellungsvermögen bestimmte Gegenstände Vorstellungen *à priori;* in ihrer Beziehung aufs Subjekt aber als blosse Veränderungen des Gemüthes, die durch das Afficiertseyn der Receptivität nach ihren *a priori* bestimmten Formen entstanden sind, sind sie *Empfindungen,* und folglich *empirisch)* und der Trieb, der die Empfindung zum Gegenstande hat, hat das *Empirische* zum

zum Gegenstande; und heisst in soferne selbst der *Empirische Trieb.*

In wieferne der sinnliche Trieb nach *äusserer Empfindung* strebt: kann er nur durchs Afficiertwerden *von aussen* befriediget werden, wobey sich das vorstellende Subjekt in Rücksicht des Afficiertwerdens von aussen *blos* leidend verhält, und die Spontaneität bey Hervorbringung der Form *gezwungen* handelt. Ich nenne den Trieb nach äusserer Empfindung den *Grobsinnlichen,* um ihn von dem Triebe, der die blos innere Empfindung zum Gegenstande hat, zu unterscheiden, den ich den *feinsinnlichen* nenne, weil er durch ein Afficiertwerden befriediget wird, das durch die blosse Spontaneität geschieht; und weil er eine Empfindung zum Gegenstand hat, bey der sich das Gemüth weder blos leidend verhält, noch gezwungen handelt. Aus eben diesem Grunde kann der Trieb, in wieferne er durch innere Empfindung befriediget wird, zwar *eigennützig* heissen, weil seine Befriedigung durchs Gegebenwerden des Stoffes, durchs Afficiertseyn, bewirkt wird; aber eigennützig nur in *engerer Bedeutung*, um ihn von dem grobsinnlichen Triebe auch in dieser Rücksicht zu unterscheiden, der in *engster Bedeutung eigennützig* heissen muss, weil er nur durch einen objektiven, von aussen, und durch etwas vom Subjekte und seinen Vermögen ganz verschiedenes, gegebenen Stoff befriediget werden kann.

Sinnlich in blos e n g e r e r *Bedeutung* nenne ich den Trieb, in wieferne er durch *Sinnlichkeit in Verbindung mit dem Verstande* bestimmt ist. Die Modifikationen, welche der sinnliche Trieb

durch den ihn nach den *vier Momenten* ſeiner Form beſtimmenden Verſtand erhält, ſind folgende. Nach der *Quantität:* Trieb nach Empfindung durch ein vermittelſt der Kategorien der Einheit, Vielheit und Allheit beſtimmtes Mannigfaltige; nach dem *ſinnlich vollkommenen.* Nach der *Qualität:* Trieb nach Empfindung durch das den Kategorien der Realität, Negation und Limitation gemäſs beſtimmte Afficiertſeyn, oder nach *ſtarker* und *leichter* Beſchäfftigung, *Vergnügen.* Nach der *Relation* 1) Trieb nach Beharrlichkeit der ſinnlich beſtimmbaren Subſiſtenz, 2) Trieb nach eigennütziger Thätigkeit, 3) Trieb nach eigennütziger Geſelligkeit *). Nach der *Modalität,* 1) Beſtimmbarkeit durch den Trieb (im vorſtellenden Subjekte beſtimmte Anlage, Form des Begehrens, 2) Beſtimmtwerden durch den Trieb, wirkliches Begehren. 3) Wirkliches Begehren durch die Form des Begehrens beſtimmt, nothwendiges Begehren, *Inſtinkt.*

Dieſer durch den Verſtand beſtimmte, ſinnliche, eigennützige, empiriſche Trieb heiſst der *vernünftig - ſinnliche,* in wieferne ſeine ſinnliche Form *mittelbar*, nämlich vermittelſt ſeiner Verſtandesform, durch die Form der Vernunft modificiert wird; die den durch Sinnlichkeit bedingten und durch Verſtand beſtimmten eigennützigen Trieb zum *unbedingten* erweitert. Die Gränzenloſig-

*) In wieferne dieſe drey Triebe durch den *äuſſern Sinn* auf die *empiriſchen Modifikationen* deſſelben, die in der *Organiſation* beſtimmt ſind, bezogen werden: geben ſie den Trieb nach *Erhaltung des Körpers,* nach Thätigkeit deſſelben, nach *Bewegung,* und den *Geſchlechtstrieb.*

losigkeit der Forderung dieses Triebes bezieht sich nur vermittelst des durch den Verstand bestimmten sinnlichen Triebes auf nichts als Empfindungen, und übersteigt in soferne jede mögliche Befriedigung, die immer nur sinnlich und folglich bedingt seyn kann. Die Vernunft bestimmt hier das Begehrungsvermögen lediglich *empirisch* durch die Idee des *unbedingten,* die sich nur auf die durch den Verstand bestimmten Gegenstände des sinnlichen Triebes bezieht, und die Vorstellung eines *vollständigen Ganzen* dieser durchaus *empirischen* Gegenstände ausmacht. Der eigentliche Gegenstand des *vernünftig sinnlichen* Triebes ist daher keine einzelne durch den Verstand modificierte Empfindung, sondern ein *Zustand* der aus der Befriedigung *aller* durch den Verstand bestimmten und durch Vernunft aufs Absolute ausgedehnter Triebe entstehen würde — die *Glückseligkeit;* ein Objekt, das nur durch eine *Idee* in engerer Bedeutung vorgestellt werden kann. Ich sage durch *Idee in engerer* Bedeutung, das heisst, durch eine Vorstellung des Unbedingten, die nur durch Verbindung *empirischer* Begriffe entsteht, und bey der die Vernunft nur *à posteriori* wirksam ist, in dem das Unbedingte, das der bestimmt gedachten Glückseligkeit wesentlich ist, nur durch Verbindung der Verstandesformen entsteht, durch welche nur Gegenstände des sinnlichen Triebes, Gegenstände der Empfindung, empirische Gegenstände vorgestellt werden. Das Unbedingte, Absolute, Vollständige, Unbegränzte das der Glückseligkeit wesentlich ist, ist keineswegs *unmittelbar* Gegenstand des vernünftig-sinnlichen Triebes, wird keineswegs um seiner selbst willen, uneigennützig, begehrt; sondern lediglich um der Gegenstände der Empfindung und

des Genusses wegen, den der vernünftig-sinnliche Trieb der Idee des Absoluten immer näher zu bringen strebt. Die Glückseligkeit ist in soferne zwar nothwendiger Gegenstand des Triebes, aber schlechterdings unmöglicher Gegenstand der Erfahrung; der jedesmalige Zustand des vorstellenden Subjektes kann nur in einer ins *endlose bedingten* Befriedigung bestehen; und die wirkliche Glückseligkeit, die mögliche Befriedigung des vernünftig sinnlichen Triebes, kann nur in einer ins Unendliche fortschreitenden Annäherung des wirklichen Zustandes an das Ideal der Glückseligkeit bestehen.

Die Vernunft wirkt beym Triebe nach Glückseligkeit nur *komparativ*, nur in soferne *frey*, als die Form des unbedingten, welche sie dem Triebe ertheilt, die Wirkung der absoluten Selbstthätigkeit ist. Der Trieb nach Glückseligkeit selbst aber, in wieferne er das Resultat der durch Sinnlichkeit, Verstand und Vernunft zusammengenommen bestimmten Kraft des Subjektes ist, ist *weder frey noch uneigennützig*. Seine Urquelle ist das durch Verstand und Vernunft modificierte Bedürfniss afficiert zu werden; sein unmittelbarer Gegenstand ist die unbedingte Totalität durch den Verstand ihrem Gegenstande nach bestimmter Empfindungen, und seine Befriedigung hängt vom Gegebenwerden des objektiven Stoffes, vom Afficiertwerden von aussen ab; und ist in soferne wenigstens eben so sehr eine zufällige Wirkung von Dingen, die das vorstellende Wesen nicht in seiner Gewalt hat, als eine Folge des instinktmässigen und vernünftigen Gebrauches der Fähigkeiten der vorstellenden Kraft. Die Wissenschaft des Gegenstandes dieses Triebes und der Mittel denselben zu befriedigen,

die *Glückſeligkeitslehre*, muſs eben ſo ſehr aus der Erfahrung, die ſich nicht erſchöpfen läſst, als aus dem Formen des Vorſtellungsvermögens, die ſich erſchöpfen laſſen, gezogen werden, und das Syſtem der Regeln des durch die Idee der Glückſeligkeit beſtimmten Gebrauchs der Vernunft, oder die *Klugheitslehre*, muſs von der *Moral*, mit der ſie ſo wenig als die *Glückſeligkeitslehre* ſelbſt etwas gemein hat, genau unterſchieden werden.

Da die Vernunft beym Triebe nach Glückſeligkeit nichts als die Erweiterung des Zuſtandes, der durch den Verſtand beſtimmten Empfindungen, die der *Qualität* nach *angenehm* ſeyn müſſen, zum Gegenſtande hat, ſo ſteht ſie bey dieſem Triebe eigentlich im Dienſte der ſinnlichen Neigung, des nothwendigen Hanges nach Vergnügen; den ſie nur in Rückſicht auf die Befriedigung deſſelben, und nur in wieferne derſelbe als bereits wirkſam von ihr vorausgeſetzt wird, *à poſteriori* beſtimmt.

Das Vermögen des vorſtellenden Subjektes durch die Selbſtthätigkeit des Triebes beſtimmt zu werden, oder ſich ſelbſt zu einer Handlung des Triebes zu beſtimmen, heiſst der *Willen;* und die wirkliche, und mit Bewuſstſeyn, vorgenommene Selbſtbeſtimmung zu einer Handlung des Triebes, heiſst das *Wollen*. Das *Wollen* unterſcheidet ſich alſo von dem *Begehren* in engerer Bedeutung, oder von dem Beſtimmtwerden durch den ſinnlichen Trieb dadurch, daſs daſſelbe ein Beſtimmtwerden durch Vernunft, eine Handlung der Selbſtthätigkeit iſt.

Der Willen heiſst *empiriſch*, in wieferne er das Vermögen des Subjektes iſt, ſich ſelbſt zu einer

ner Handlung zu bestimmen, die von der Vernunft als ein *Mittel* den Trieb nach Glückseligkeit zu befriedigen gedacht, und dieser Befriedigung als ihrem *Zwecke* untergeordnet wird. Beym *Wollen,* einer auf die Glückseligkeit abzweckenden Handlung, wird das Begehren durch Vernunft lediglich *empirisch* bestimmt, nämlich unter der Voraussetzung des Triebes nach Vergnügen, dem die Vernunft durch die Willenshandlung diejenige Richtung giebt, die in der Idee der Glückseligkeit bestimmt ist. Die Vernunft wirkt also beym empirischen Willen nur *komparativ frey,* d. h. nur in wieferne sie den sinnlichen Trieb empirisch bestimmt, und der Handlungsweise desselben eine Regel vorschreibt, die nur durch Vergnügen, vermittelst eines von der Vernunft wesentlich verschiedenen Triebes, Sanktion erhält.

In wiefern die Idee der Glückseligkeit im vorstellenden Subjekte zum Theil *à posteriori* durch Empfindungen bestimmt wird, diese aber vom Afficiertwerden von aussen, und folglich von äusseren vom vorstellenden Subjekte unabhängigen Umständen abhängen; so ist die Idee der Glückseligkeit in verschiedenen vorstellenden Subjekten verschieden, und selbst nicht in einem und ebendemselben vorstellenden Subjekte immer eben dieselbe, und die Vernunft so wohl als der Verstand, welche diese Idee zwar ihrer Form gemäss, aber nur nach den gegebenen Stoffe der Sinnlichkeit bestimmen, müssen durch den grobsinnlichen Trieb getäuscht werden, so lange die Selbstthätigkeit nur im Dienste desselben wirkt, das heisst, so lange die Vernunft das Begehrungsvermögen nur *empirisch,* nach den *Datis* einer ewig unvollständigen Erfahrung

rung, bestimmt. Allein sie vermag dasselbe auch *à priori* zu bestimmen, und auf diese Weise den Täuschungen des grobsinnlichen Triebes zuvor zu kommen.

Rein-vernünftig nenne ich den Trieb, in wieferne er durch nichts als die Selbstthätigkeit der Vernunft bestimmt wird, und folglich nichts als die Ausübung der Selbstthätigkeit, die blosse Handlung der Vernunft zum Gegenstande hat. Dieses Handeln der Vernunft, in wieferne es Objekt des *rein-vernünftigen Triebes* ist, besteht in dem *Realisieren* der *Handlungsweise der Vernunft*, der *Vernunftform*, welche nur ihrer Möglichkeit nach im Subjekte gegeben, ihrer Wirklichkeit nach aber ausser dem Subjekte nur durch Handlung des Subjektes hervorgebracht werden kann. Die im Vermögen *à priori* bestimmte Form der Vernunft ist dem Subjekte gegeben, und hängt folglich nicht von seiner Kraft ab; aber das *Realisieren* derselben als Form einer wirklichen Handlung, die keinen anderen Zweck hat, als dieses *Realisieren* selbst, die Wirklichkeit der Vernunftform als Gegenstand des Triebes, ist etwas das von der Kraft des Subjektes, und zwar von der blossen Selbstthätigkeit dieser Kraft allein abhängt. Die Handlung der Vernunft *im rein-vernünftigen* Triebe ist von der Handlung im Vernünftig-sinnlichen wesentlich verschieden. Beym letztern bestimmt die Vernunft das nur *a posteriori* Vorstellbare der Empfindung, und erhält den Stoff ihrer Handlung an dem durch den Verstand bestimmten Empfundenen. Beym erstern wirkt sie durch keine Empfindung aufgefordert, bestimmt den Stoff und die Form ihres Gegenstandes, wirkt ganz unabhängig

vom Afficiertseyn, setzt zur Wirklichkeit ihrer Handlung keineswegs den sinnlichen Trieb und das Empfindungsvermögen voraus, und handelt folglich völlig *à priori* aus der Fülle ihrer Selbstthätigkeit.

Die Vernunft bestimmt das Objekt des rein-vernünftigen Triebes das blosse Realisieren der Handlungsweise der Vernunft nach den vier Momenten des mittelbaren Urtheilens, und der rein-vernünftige Trieb muss diesen Bestimmungen gemäss gedacht werden, und wirkt: nach der *Quantität*: als Trieb nach *gesetzmässiger* Handlungsweise (die durch absolute *Allgemeinheit* bestimmte Form des Handelns), nach Realisierung der blossen Gesetzmässigkeit; nach der *Qualität:* als Trieb nach *uneigennützziger* Handlungsweise (die von der sinnlichen Bedingung der Qualität dem Gegebenseyn des Stoffes, und folglich vom Triebe nach *Vergnügen* unabhängige Form des Handelns) nach Realisierung der Uneigennützigkeit; nach der *Relation:* als Trieb nach 1) Unveränderlicher, 2) Selbstthätiger, 3) mit der Handlungsweise aller Vernünftigen harmonischer Handlungsweise; nach der *Modalität:* als Trieb nach 1) Erlaubter, 2) Pflichtmässiger, 3) Vollkommenverbindlicher Handlungsweise.

Das auf diese Weise durchgängig bestimmte Objekt des rein-vernünftigen Triebes heisst *Moralität* oder *Sittlichkeit*, welche folglich in der um ihrer selbst willen beabsichtigten Realisirung der Handlungsweise der reinen Vernunft besteht. Der rein-vernünftige Trieb heisst in Rücksicht auf dieses ihm einzig angemessene Objekt der *Moralische* oder *Sittliche*.

Die

Die Vernunft heifst *praktifch*, in wieferne in ihrer Selbftthätigkeit das Vermögen liegt, das Objekt des rein - vernünftigen Triebes zu realifieren, oder welches eben fo viel heifst, fich felbft *à priori* zu einer Handlung zu beftimmen, die keinen andern Zweck als die Wirklichkeit der Handlungsweife der Vernunft hat, und das Vermögen des vorftellenden Objektes fich durch die Selbftthätigkeit des rein - vernünftigen Triebes zum Handeln zu beftimmen, heifst der *reine Wille*. Der *Wille* befteht alfo überhaupt in der Selbftbeftimmung zu einer Handlung. Ift diefe Handlung von der Vernunft als Mittel der Befriedigung des Triebes nach Glückfeligkeit untergeordnet, fo handelt der Wille *empirifch* im Dienfte der Sinnlichkeit; ift aber diefe Handlung durch das Objekt des rein - vernünftigen Triebes beftimmt, und befteht fie daher in der einzig beabfichtigten Realifierung der Handlungsweife der Vernunft, fo wirkt der Wille *rein*, *à priori* unabhängig von dem finnlichen Triebe, nach keinem anderen Gefetze, als das er fich felbft giebt, indem er die blos ihrer Möglichkeit nach beftimmte Vernunftform durch feine Selbftthätigkeit realifiert.

Der menfchliche Wille ift alfo *frey*, 1) in wieferne er als Vermögen der Spontaneität der Vernunft durch kein Afficiertwerden *gezwungen* werden kann; als Vermögen eines Subjektes, das auffer der Vernunft auch noch Sinnlichkeit befitzt, fich felbft fowohl *à priori* als *à pofteriori* zu beftimmen vermag, und daher keineswegs ausfchlieffend weder an das Gefetz der uneigennützigen noch an das Gefetz des eigennützigen Triebes *gebunden* ift. Er *handelt* aber nur *komparativ frey*, wenn er fich felbft dem Gefetze des eigennützigen

Trie-

Triebes, einem *ihm fremden* Gesetze unterwirft; er handelt hingegen *absolut frey* und ist absolut frey, in wieferne er das Gesetz des uneigennützigen Triebes befolgt; ein Gesetz, das von der theoretischen Vernunft nur verfaſst wird, seine Sanktion aber als wirkliches Gesetz nur durch die blosse Selbstthätigkeit der praktischen erhält, welche sich dasselbe selbst auflegt. Die Sittlichkeit ist ohne absolute Freyheit unmöglich, und die absolute Freyheit ist nur in der Sinnlichkeit wirklich, die zwar ihrer *Form nach* in der Form des Vernunftvermögens nothwendig bestimmt, ihrem *Stoffe nach* aber, d. h. in Rücksicht der *Realisierung* dieser Form als Objekt des Willens, ein blosses Produkt der Selbstthätigkeit, der positiven Kraft, des freywirkenden Subjektes ist.

Der Trieb nach Sittlichkeit ist vom Triebe nach Glückseligkeit *wesentlich verschieden.* Der eine ist in der blossen positiven Kraft, der andere im blossen durch Verstand und Vernunft modificierten Bedürfnisse gegründet; der eine ist folglich ganz uneigennützig, der andere ganz eigennützig. Dem einem ist blos die mögliche Form seines Gegenstandes im Vernunftvermögen bestimmt, der Stoff hingegen, durch welchen sein Gegenstand zur Wirklichkeit kömmt, die Realisierung der rein-vernünftigen Handlungsweise ist ganz sein eigenes Werk; dem andern ist der Stoff seines Gegenstandes durch Empfindungen gegeben, und zwar der objektive Stoff ganz durchs Afficiertwerden von aussen. Er hängt also in Rücksicht auf die Wirklichkeit seines Gegenstandes von Aussendingen ab, und die blosse ideale in keiner möglichen Erfahrung erreichbare Form desselben,

selben, das Absolute der Glückseligkeit ist das einzige was bey diesem Triebe der Selbstthätigkeit angehört. Im Triebe nach Glückseligkeit erweitert die Vernunft die Forderungen des sinnlichen Triebes ins Unendliche; im Triebe nach Sittlichkeit läßt sie keine Forderung des sinnlichen Triebes gelten, als in wieferne dieselbe der Forderung des rein - vernünftigen angemessen, *gesetzmässig* ist. Durch den Trieb nach Glückseligkeit bestimmt, sieht sich das Subjekt als den Mittelpunkt des Universums an, und bezieht alles, was es durch Verstand und Vernunft zu wirken vermag, auf den Zustand seines Empfindungsvermögens, auf *Vergnügen;* durch den Trieb nach Sittlichkeit hingegen sieht sich das Subjekt nur als ein Glied einer Gemeinschaft an, die aus absoluten durch praktische Vernunft handelnden Subjekten besteht, welche keinen anderen Zweck erkennen als die Realisierung der Gesetzmässigkeit, Uneigennützigkeit, u. s. w.

Beyde Triebe sind im geraden Widerspruche mit einander, wenn sie als *koordiniert* gedacht werden; der Trieb nach Sittlichkeit wird ganz vernichtet, wenn er dem Triebe nach Glückseligkeit, — dieser aber wird blos aufs Gesetzmässige beschränkt, wenn er dem Triebe nach Sittlichkeit subordiniert wird. Die Handlungsweise der reinen Vernunft, in wieferne sie dem sittlichen Triebe eigenthümlich ist, heißt Gesetz; in wieferne sie aber dem Triebe nach Glückseligkeit, dem sie fremde ist, aufgedrungen wird — *Geboth.* Das Bestimmtwerden des sinnlichen Triebes durch die Selbstthätigkeit des Rein - vernünftigen heißt *Nöthigung;* und die Nothwendigkeit den sinnlichen Trieb dem Gesetze des Reinvernünftigen zu unterwerfen,

heisst *Pflicht*. Diese Nothwendigkeit kündiget sich im Bewusstseyn durch das *Sollen* an, das in Rücksicht auf die praktische Vernunft *freyes Wollen* des Gesetzmässigen, in Rücksicht auf das Begehrungsvermögen aber ein *Gebiethen* ist, dessen Befolgung das durch praktische Vernunft freyhandelnde Subjekt von sich selbst nur durch Zwang erhalten kann, den es seinem eigennützigen Triebe anthut.

So wie Sinnlichkeit und Vernunft in ihrer unzertrennlichen Vereinigung die Natur des menschlichen Gemüthes, so weit dasselbe vorstellbar ist, ausmachen: so machen der Trieb nach Glückseligkeit und der Trieb nach Sittlichkeit in ihrer unzertrennlichen Vereinigung den *ganzen Trieb* des menschlichen Gemüthes, und Glückseligkeit mit Sittlichkeit verbunden, das ganze, vollständige Objekt dieses Triebes, das *ganze höchste Gut* des Menschen aus. Verbindung der Glückseligkeit mit der Sittlichkeit ist aber nur dadurch denkbar, dass *im Subjekte* der Trieb nach Glückseligkeit dem Triebe nach Sittlichkeit untergeordnet; *im Objekte* des ganzen Triebes das Maass der Glückseligkeit durch das Maass der Sittlichkeit bestimmt, und die Glückseligkeit nur in soferne begehrt und erworben werde, als sich das Subjekt durch seine Sittlichkeit derselben moralisch fähig, d. h. *würdig* gemacht hat. Da die Sittlichkeit die Bedingung ist, unter welcher allein Glückseligkeit Gegenstand des Bestrebens eines mit praktischer Vernunft begabten Subjektes werden kann: so ist sie das *höchste, oberste, Gut.* — Aber da das vernünftige *endliche* Subjekt nothwendig nach Glückseligkeit streben muss, so kann die Sittlichkeit nur in Verbindung mit der durch sie bestimmten Glück-

selig-

ſeligkeit, das *ganze* höchſte *Gut* dieſes Subjektes ausmachen; und das ganze höchſte Gut kann weder, wie die *Epikuräer* dafür halten, *bloſſe Glückſeligkeit*, zu der ſich die Tugend wie Mittel zum Zwecke verhielte; noch wie die *Stoiker* lehren, bloſſe Sittlichkeit (Tugend) ſeyn, deren Beſitz allein das ganze höchſte Gut ausmachte.

Wie ſich aus der näheren Beſtimmung und weiteren Ausführung dieſer Prämiſſen der *Glaubensgrund* für das *Daſeyn einer intelligiblen Welt* (in welcher das höchſte Gute nur durch eine ins Unendliche fortdaurende Exiſtenz und Perſonalität des endlichen vernünftigen Weſens erreichbar iſt) und für das *Daſeyn einer von der Natur unterſchiedenen und der moraliſchen Geſinnung gemäſs wirkenden Urſache der geſamten Natur* ergebe: läſst ſich nur in der eigentlichen *Theorie der praktiſchen Vernunft*, und nach einer völlig entwickelten *Theorie des Begehrungsvermögens* *) einleuchtend genug darthun. Die Theorie der *Vernunft überhaupt*, in wieferne ſie ein Theil der bloſſen Theorie des *Erkenntniſsvermögens überhaupt* iſt, muſs ſich begnügen, die bloſſen Ideen der *intelligiblen Welt*, und jenes *Urweſens*, in wieferne dieſelben in der Form des Vernunftvermögens gegründet ſind, aufzuſtellen.

§. LXXXVII.

Durch die Idee der *abſoluten Gemeinſchaft*, bezogen auf die Subjekte der Erſcheinungen des äuſſeren Sinnes, iſt die Idee der *phy-*

*) Welche ich auf die gegenwärtige *Theorie des Vorſtellungsvermögens* folgen zu laſſen gedenke.

ſiſchen Welt, — bezogen auf die Subjekte der Erſcheinungen des inneren Sinnes (die vorſtellenden) die Idee der *moraliſchen Welt*, — bezogen auf die Ideen dieſer beyden Welten, die Idee der *intelligiblen Welt*, oder des *Univerſums* beſtimmt.

So wie die Idee der abſoluten Gemeinſchaft überhaupt, ſo iſt die Beziehung dieſer Idee auf alle denkbaren *Subjekte* in der Natur der Vernunft beſtimmt, die alles Viele auf unbedingte Einheit bringt, und ſich die Allheit der denkbaren Subjekte nicht anderes als im durchgängigen Zuſammenhang, in ſyſtematiſcher Gemeinſchaft, denken kann.

In Rückſicht auf die Subjekte des äuſſeren Sinnes, die als Erſcheinungen durch das *Schema der Wechſelwirkung* bereits in erkennbarer Gemeinſchaft vorgeſtellt werden müſſen, erhält die Idee der abſoluten Gemeinſchaft *mittelbare objektive Realität*, indem ſie ſich vermittelſt des Schemas der Gemeinſchaft, deſſen Verſtandesform ſie zum Unbedingten erweitert, auf das in der Anſchauung Gegebene bezieht. Die Idee der *phyſiſchen Welt* iſt daher auch nur Idee in *engerer* Bedeutung, und enthält in ihrer durchgängigen Beſtimmung und mittelbarer Beziehung auf wirklich erkennbare Gegenſtände den Plan einer wahren und eigentlichen Wiſſenſchaft.

In Rückſicht auf die Subjekte des inneren Sinnes, die keineswegs als Erſcheinungen, ſondern unmittelbar durch Vernunft als *abſolute Subjekte* vorgeſtellt werden müſſen, iſt die Idee der abſoluten Gemeinſchaft einer bloſſen *ſubjektiven*, im bloſſen Vorſtellungsvermögen gegründeten, *Realität*

tät fähig. Da die *Kategorie* der *Gemeinschaft* aus der Verknüpfung der Kategorien der *Substanz* und der *Ursache* besteht, so kann auch die absolute Gemeinschaft nur durch Verknüpfung des absoluten Subjektes mit der absoluten Kaussalität bestehen; und die absoluten Subjekte des innern Sinnes können nur in soferne in absoluter Gemeinschaft gedacht werden, als sie als absolute Ursachen im strengsten Sinne d. h. als sie durch praktische Vernunft (moralisch) handeln. Die Idee der moralischen Welt ist daher auch eine Idee *in engster* Bedeutung, und enthält in ihrer durchgängigen Bestimmung nichts was sich wissen läfst, als die Gesetze der moralischen Welt, die keine andern als die Gesetze der praktischen Vernunft sind.

In wieferne nun diese beyden Welten als zwey verschiedene für sich bestehende Subjekte gedacht werden, sieht sich die Vernunft durch ihre Natur genöthiget, dieselben neuerdings auf unbedingte Einheit zu bringen, und als ein durchgängig verknüpftes Ganze in absoluter Gemeinschaft zu denken. Während die Gemeinschaft in der physischen Welt durch die *Wechselwirkung*, in der Moralischen aber durch *Gleichförmigkeit* der Handlungsweise der Vernünftigen, in beyden also durch Handlung der Substanzen bestimmt ist; läfst sich die Gemeinschaft in der intelligiblen Welt zwischen jenen beyden Welten, welche den Stoff derselben ausmachen, weder durch Wechselwirkung noch durch Gleichförmigkeit bestimmt denken; und der einzige Bestimmungsgrund der Gemeinschaft dieser beyden Welten, der sich als in ihnen selbst enthalten denken läfst, kann nur darin beste-

 hen,

hen, daſs die Beſtimmungen der phyſiſchen Welt ihre *Endurſachen* in der Moraliſchen haben; ein Beſtimmungsgrund, der ſich nicht denken läſst, ohne aus der Idee der intelligiblen Welt zu einem von ihr verſchiedenen Subjekte, und zwar einer *Intelligenz* hinauszugehen, welche als beſtimmende und wirkende Urſache der phyſiſchen und moraliſchen Geſetze gedacht würde.

§. LXXXVIII.

Durch die Idee der abſoluten Gemeinſchaft auf keine Subjekte, ſondern auf bloſſe durch reine Vernunft beſtimmte *Prädikate*, (denkbare *abſolute Realitäten*) bezogen, iſt die Idee eines Inbegriffes aller denkbaren Realitäten, oder des *allerrealſten Weſens* beſtimmt.

Die *Prädikate*, in wieferne ſie im reinen Verſtand *als Prädikate* beſtimmt ſind, werden durch das Moment der Qualität und durch die Kategorien der Realität, Negation und Limitation gedacht. (S. 451.) Durch den Verſtand in engerer Bedeutung wird die Qualität im Schema derſelben, als bedingte mit *Negation* verbundene, *limitierte* Realität; durch Vernunft hingegen als unbedingte, alle Negation ausſchlieſſende, unbegränzte Realität vorgeſtellt. Die durch Vernunft gedachte Vielheit (die abſolute Allheit) dieſer Realitäten, durch die Idee der abſoluten Gemeinſchaft beſtimmt, giebt die Vorſtellung des abſoluten Inbegriffes aller Realitäten, in wieferne dieſelben als unbegränzt

gränzt (als bloffe Realitäten) gedacht werden müffen; durch die Idee des abfoluten Subjektes bestimmt — die Vorftellung des allerrealften felbftständigen Wefens; durch die Idee der abfoluten Urfache endlich — die Vorftellung des allerrealften Wefens als *erfter* Urfache. Die völlige Entwicklung diefer höchftwichtigen Idee, die vor aller andern in der reinen Vernunft *a priori* beftimmten, das Eigenthümliche hat, dafs ihr Gegenftand durchgängig beftimmt, und folglich durch fie ein *Individuum* vorgeftellt wird, mufs der ***höheren Metaphyfik*** aufbehalten werden.

Ende.

Staats-
Bibliothek
Bamberg

Verzeich-

Verzeichniſs der Druckfehler.

Seite	Zeile		
85	26	v. o.	nach *aufgerieben* ſchalte ein: *werden*.
110	16	——	nach *handelt* muſs das Komma weg.
113	20	——	ſtatt *noch* lies *nach*.
115	17	——	ſtatt *und* l. *um*.
127	21	——	nach *Frage* muſs der Punkt weg.
129	14	——	nach *jedes* muſs das Komma weg.
135	7	——	ſtatt *vorausſetzt* l. *vorausgeſetzt*.
164	9	——	ſtatt *Theiſten* l. *Atheiſten*.
219	12	v. u.	ſtatt *einen* l. *einem*.
253	6	v. o.	nach *Begriff von* muſs *dem* eingeſchaltet werden.
256	15	v. u.	ſtatt *im unſren* l. *in unſrem*.
263	5	v. o.	nach *die* l. ſtatt *von*: *vom*.
270	4	——	ſtatt *wirkendem* l. *wirkenden*.
—	9	——	ſtatt *derſelben* l. *deſſelben*.
276	11	——	ſtatt *Vorſtelung* l. *Vorſtellung*.
298	11	v. u.	nach Spontaneität muſs , ſtehen.
312	3	——	nach Sinnlichkeit muſs , ſtehen.
325	15	——	ſtatt *demſeben* l. *demſelben*.
340	11	v. o.	nach vor-ſtellen muſs , ſtehen.
349	1	——	nach der muſs , ſtehen.
355	5	v. u.	nach Subſtanzen muſs , ſtehen.
356	14	v. o.	ſtatt *welchen* l. *welchem*.
359	1	——	nach *ſeyn* muſs *müſſen* eingeſchaltet werden.
361	11	——	nach *muſs* muſs ſtatt ; ein , ſtehen.
367	5	——	ſtatt *ſinnlichen* l. *ſinnlicher*.
368	1	v. u.	muſs *durch welche* weg.
383	3	v. o.	muſs nach werden , ſtehen.
384	10	——	ſtatt *zur* l. *zu*.
385	12	——	nach Vorſtellung muſs , ſtehen.
388	4	v. u.	nach beſtimmt muſs das , weg.
396	11	——	müſſen nach *Gemüthe* u. n. *Vorſtellung* die ,, weg.
401	8	v. o.	ſtatt *dann* l. *denn*.
404	10	——	nach überhaupt muſs , ſtehen.
—	15	——	n. Gegenſtand muſs , weg, u. nach *gedacht* geſetzt (werden.
410	15	v. u.	ſtatt *ihm* l. *ihn*.
417	1	——	ſtatt *welchen* l. *welchem*.
456	14	v. o.	ſtatt *von* l. *vom*.
458	14	v. u.	ſtatt Handlungs-weiſe l. *Handlungsweiſen*.
463	8	v. o.	nach *bewuſst* muſs *iſt* ſtehen.
464	7	——	muſs *ein durch* einmal weg.
511	17	——	nach bedingt muſs ſtatt *und*: *noch* ſtehen.
536	13	——	nach *ſelbſt* muſs , ſtehen.
539	8	——	nach *in* muſs *dem* eingeſchaltet werden.
540	17	——	ſtatt *es* lies *ſie*.
544	18	——	nach *in wieferne* muſs *es* ſtehen.
—	10	v. u.	nach *bezeichnet* muſs , ſtehen.

Bayerische StaatsBibliothek
Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Reinhold, Karl Leonhard,

Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens

Prag ; Jena 1789

Bamberg, Staatsbibliothek -- Anthr.o.127
urn:nbn:de:bvb:12-bsb11423076-7
VD18 14799162-001